VISIT…

Peter Fischer

Philosophie der Religion

Vandenhoeck & Ruprecht
UTB

UTB **2887**

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Beltz Verlag Weinheim · Basel
Böhlau Verlag Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv Wien
Wilhelm Fink München
A. Francke Verlag Tübingen und Basel
Haupt Verlag Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft Stuttgart
Mohr Siebeck Tübingen
C. F. Müller Verlag Heidelberg
Orell Füssli Verlag Zürich
Verlag Recht und Wirtschaft Frankfurt am Main
Ernst Reinhardt Verlag München · Basel
Ferdinand Schöningh Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Peter Fischer

Philosophie der Religion

Vandenhoeck & Ruprecht

Dr. phil. habil. Peter Fischer ist Hochschuldozent und apl. Professor am Institut für Philosophie der Universität Stuttgart. Seine besonderen Forschungsschwerpunkte liegen in der Geschichte und Systematik der Praktischen Philosophie.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8252-2887-3 (UTB)
ISBN 978-3-525-03616-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)

© 2007 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.
Internet: www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. – Printed in Germany.

Umschlaggestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart
Satz: Text & Form, Garbsen
Druck und Bindung: ⊕Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-8252-2887-3 **(UTB-Bestellnummer)**

Inhalt

Vorwort 9

1. Religion als Gegenstand der Religionsphilosophie 11
1.1. Zur Etymologie des Wortes „Religion“ 12
1.2. Die Frage nach dem Spezifischen der Religion 16
1.3. Der Begriff des Glaubens 19
1.4. Das Heilige und das Profane 24
1.5. Religion, Mythos, Aberglaube 27
1.6. Vorläufige Definition der Religion 29

2. Religionsphilosophie 30
2.1. Religionsphilosophie als Teilbereich der Metaphysik bzw. der Moralphilosophie? 31
2.2. Religionsphilosophie als religiöse Philosophie? 32
2.3. Religionsphilosophie als Philosophie der Religion 37
2.3.1. Hermeneutische Zielsetzung 38
2.3.2. Geltungsphilosophische Zielsetzung 38
2.3.3. Reduktionistische Zielsetzung 39
2.4. Religionskritik 40
2.5. Definitionsweisen als Ausdruck religionsphilosophischer Zielsetzungen 42

3. Gottesbeweise und ihre Kritik 45
3.1. Der ontologische Gottesbeweis 46
3.2. Der kosmologische Gottesbeweis 54
3.3. Der teleologische oder physikotheologische Gottesbeweis 56
3.4. Kants Kritik der Gottesbeweise 57

4. Theodizee und ihre Kritik 63
4.1. Bayles fideistische Theodizee 65
4.2. Leibnizens metaphysische Theodizee 73
4.3. Kants authentische Theodizee 78

5. Radikale Religionskritik 81
5.1. Ergebnisse der Vernunftkritik an den Gottesbeweisen und an der Theodizee 81
5.2. Religionskritik in der Antike 86
5.3. Radikale Religionskritik der Aufklärung 89
5.4. Zur Bewertung radikaler Religionskritik 96

6. Der Glaube der praktischen Vernunft 98
6.1. Gott als Idee des Guten in der religiösen Philosophie 99
6.2. Kants Problemstellung: Realisation des höchsten Gutes 100
6.3. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als vermeintliche Garanten des höchsten Gutes 106
6.4. Religion als Moral oder Moral ohne Religion 111

7. Psychologischer und neurologischer Reduktionismus 116
7.1. Humes psychologischer Reduktionismus als naturgeschichtliche Erklärung positiver Religionssysteme . 118
7.2. Mystik und Realitätsgewissheit 122
7.3. Religion als infantile Kulturflucht 126
7.4. Die mystische Transzendenz als höhere Realität? 128

8. Evolutionärer und geschichtsphilosophischer Reduktionismus 132
8.1. Der evolutionäre Reduktionismus: Religion als Überlebensvorteil 132
8.2. Die Geschichte der Religion als Geschichte der moralischen Erziehung der Menschheit 136
8.3. Die geschichtliche Bedeutsamkeit der Religion für die Erkenntnis 142

9. Sozial-funktionaler Reduktionismus 149
9.1. Religion als symbolisch stabilisiertes Kollektivbewusstsein 150
9.2. Religion als Kommunikation im Grenzbereich 161

10. Geltungsphilosophische Aspekte 166
10.1. Der Status religiöser und metaphysischer Begriffe aus der Sicht des Logischen Positivismus 170
10.2. Religion als symbolische Form 177

11. Anthropologische Aspekte 185
11.1. Religion als Sinn für das Unendliche 188
11.2. Religion als Idealisierung der Gattung 192
11.3. Religion als ideatives Bewusstsein 197
11.4. Religion als Ausdruck konstitutiver Heimatlosigkeit 202
11.5. Abschließende Bestimmung eines philosophischen Begriffs der Religion 211

12. Religion und Politik: Das Problem der Politischen Theologie 213
12.1. Politische Theologie und dezisionistischer Rechtsbegriff 214
12.2. Das Projekt Aufklärung und der verfahrensrationale Rechtsbegriff 219
12.3. Die Dialektik der verfahrensrationalen Demokratie in ihrer Wirklichkeit 222
12.4. Postmoderne Vernunftkritik und die Religion in der Moderne 227

Literatur 231

Personenregister 235

Vorwort

Religion ist in den letzten Jahren wieder zu einem Thema öffentlicher Debatten geworden. Diese beschäftigen sich insbesondere mit der Bedeutsamkeit von Religionen für kulturelle Identitäten im Prozess der Globalisierung, der diese Identitäten gefährdet, indem die Vielfalt der Kulturen einer Leitkultur assimiliert wird. Religionen werden in diesem Prozess sowohl als Widerstandspotentiale gegen die Assimilation wie auch zur Massenmobilmachung für die Globalisierung beansprucht. Der Zusammenhang von Religion und Kultur wird also im Kontext von Macht- und Wirtschaftspolitik diskutiert. Damit wird die Religion als geopolitischer Faktor anerkannt.

Ebenfalls im Bereich der Politik im weitesten Sinne wird Religion thematisiert, wenn sich weltanschauliche Differenzen bei der ethischen Bewertung neuer technischer Handlungsoptionen offenbaren. Dies betrifft insbesondere die Möglichkeiten der Medizin-, Bio- und Medientechnik. Der weltanschauliche Pluralismus moderner Gesellschaften, in dem die Religionen nach wie vor eine bedeutsame Rolle spielen, wird um so mehr zu einem Problem sozialer Integrationsfähigkeit, je weiter die umstrittenen technischen Handlungen reichen und je mehr sie den Menschen selbst zu ihrem Gegenstand haben.

Nicht zuletzt zeichnet die Entstehung einer Vielzahl sogenannter Neuer Religionen und der Aufschwung der Esoterik für die Aktualität des Themas Religion verantwortlich.

Für das Verständnis der genannten Phänomene und für die argumentative Strukturierung der entsprechenden Debatten kann sich ein philosophischer Begriff der Religion als wertvoll erweisen. Dessen Explikation wird im Folgenden unternommen, indem versucht wird, systematische und historische Gesichtspunkte der Religionsphilosophie zu einer Synthese zu führen.

Die ersten beiden Kapitel entwickeln ein Vorverständnis von Religion und eine Typologie religionsphilosophischer Konzepte zur Orientierung der weiteren Darstellung. Die folgenden vier Kapitel behandeln klassische Themen der Religionsphilosophie: Gottesbeweise, Theodizee, Religionskritik und den Glauben im Kontext der

praktischen Vernunft. Danach folgen fünf Kapitel, in denen Konzepte vorgestellt und diskutiert werden, welche die Religion zu erklären bzw. zu deuten versuchen: Historisch und systematisch reicht die Spanne von der Antike über die Neuzeit bis zu neurologischen Erklärungen in der Gegenwart. Zum Ende dieser religionsphilosophischen Betrachtungen wird versucht, eine zusammenfassende Bestimmung eines philosophischen Begriffs der Religion zu geben.

Im letzten Kapitel erfolgt ein Exkurs in die Politische Philosophie: Das Verhältnis zwischen Religion und Politik wird ausgehend von der Politischen Theologie anhand zweier prominenter zeitgenössischer Stellungnahmen diskutiert. Damit schließt sich der Kreis zu den eingangs genannten Phänomenen, welche die Aktualität des Themas Religion begründen.

Notorisch selektiv Lesende sollten beachten, dass ein Thema nicht immer in dem Kapitel abschließend behandelt wird, in dem es zuerst auftaucht: Oft lohnt es sich, auf eine Sache im Lichte anderer Theorien nochmals zurückzukommen.

Dass bestimmte Denker, wie z.B. Friedrich Wilhelm Nietzsche, hier nicht besprochen werden, obwohl deren Sentenzen über die Religion geflügelte Worte geworden sind, ist dem Konzept des Ansatzes geschuldet: Im Hinblick auf eine Typologie der Religionsdeutung bieten sie wohl doch nichts, was nicht durch die hier getroffene Auswahl bereits berücksichtigt wäre. Historische Vollständigkeit konnte selbstverständlich nicht angestrebt werden.

1. Religion als Gegenstand der Religionsphilosophie

Die Religionsphilosophie, das verrät ihr Name, beschäftigt sich auf philosophische Art und Weise mit der Religion. Die Religion ist also ihr Gegenstand. Eine philosophische Antwort auf die Frage zu geben, was Religion ist und welche Funktion und Bedeutsamkeit ihr im menschlichen Leben zukommt, ist das Ziel der Religionsphilosophie. Insofern ist die Bestimmung der Religion das Resultat der Religionsphilosophie. Um aber beginnen zu können, benötigt die Religionsphilosophie ein Vorverständnis von ihrem Gegenstand. Insofern steht die Frage, was Religion ist, am Anfang der Religionsphilosophie.

Das notwendige Vorverständnis ihres Gegenstandes muss sich die Philosophie geben lassen. Gegeben ist ein solches Vorverständnis im alltäglichen Sprachgebrauch, in der Etymologie des Wortes „Religion“ und vielleicht auch in den Intuitionen und Gefühlen des jeweils Philosophierenden selbst.

Das Vorverständnis zu explizieren ist eine unerlässliche Bedingung eines Philosophierens, das nachvollziehbar und kontrollierbar sein möchte. Zugleich darf dieses Vorverständnis nicht zum Dogma der weiteren Untersuchung werden. Es muss kritisch befragt werden und könnte am Ende einer Untersuchung sogar zu verwerfen sein oder sich als relativ nichtssagend herausstellen. Es könnte freilich auch eine bestimmungsreiche Bestätigung erfahren. Auf jeden Fall werden sich unterschiedliche Perspektiven auf den durch das Vorverständnis konstituierten Gegenstand ergeben, nicht zuletzt in Abhängigkeit von den jeweiligen philosophischen Methoden.

1.1. Zur Etymologie des Wortes „Religion“

Einen ersten Zugang zum Vorverständnis eines Begriffs eröffnet immer die Etymologie jenes Wortes, welches üblicherweise als dessen Begriffsname fungiert: hier also die Etymologie des Wortes „Religion“.

Die Etymologie bietet bei der Explikation des Vorverständnisses einige Vorteile. Sie geht über eine bloß individuelle Meinung zu einem Gegenstand hinaus, weil sie allgemeine Gebrauchsweisen eines Wortes angibt. Und sie geht über die allgemeine Gebrauchsweise eines Wortes in einer bestimmten Zeit hinaus, weil sie den historischen Wandel der Gebrauchsweisen mitteilt.

Das Wort „Religion“ stammt von dem lateinischen Wort „religio“ ab. In den ältesten lateinischen Belegen werden dieses Wort bzw. seine grammatischen Ableitungen gebraucht, um ein gewissenhaftes, d.h. gottesfürchtiges, Handeln zu bezeichnen, aber auch um ein abergläubisch ängstliches Handeln abzulehnen.[1] Das Wort steht also für eine bestimmte Normativität, die sich aus der rechten Gottesfurcht ergibt, und für die so ausgezeichneten Handlungen selbst. Die ursprüngliche Bedeutung ist also die eines bestimmten Ritus oder eines bestimmten Kults, welche sorgfältig zu beachten sind. Diese Etymologie von „religio“, die sich am Wort „relegere“, was „sorgfältig beachten“ heißt, orientiert, geht auf Cicero zurück.

Aus diesem Befund darf nicht der Schluss gezogen werden, dass die bezeichneten Phänomene des Religiösen erst ab dem Nachweis der Verwendungsweise des Wortes „religio“ konstatiert werden können. Vielmehr ist der Nachweis dieser Verwendungsweise ein Ausgangspunkt, um in älteren Kulturen und Sprachen nach ähnlichen Verwendungsweisen von Worten zu suchen. Ungefähre Entsprechungen finden sich – zum Teil bereits früher – z.B. im Chinesischen, in der indischen Kultur, in der griechischen Antike oder im Hebräischen. Gemeinsam ist all diesen Gebrauchsweisen, dass die einander entsprechenden Wörter auf *bestimmte* Handlungen, auf *bestimmte* Gesetze, auf *bestimmte* Erziehungsweisen und Lehren bezogen werden. Sie werden also nicht als Sammelnamen verwendet. Gemeinsam

1 Vgl. Art. Religion. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Basel 1971ff, Bd. 8, 632ff.

ist ihnen auch, dass sie den Akzent auf den *Vollzug* der ausgezeichneten Handlungen legen und dass deren Normativität auf etwas Göttliches, in einer jeweils konkreten Bestimmtheit, verweist. Die Verwendungsweise des Wortes „religio“ und vergleichbarer Wörter betrifft also die tätige, sorgfältige und gewissenhafte Erfüllung dessen, was göttlichen Vorschriften entspricht und somit die rechte Gottesfurcht, Ehrfurcht vor Gott, ausdrückt. Die Etymologie des Wortes „Religion“ verweist daher die Suche nach einem Vorverständnis von Religion auf den Gottesbegriff bzw. auf die Begriffe des Göttlichen oder Heiligen. Dieser Spur wird später zu folgen sein. Zunächst soll aber weiterhin die Etymologie von „Religion“ interessieren.

Bereits in der frühen christlichen Tradition wird das Wort „religio“ auch für die Verbundenheit mit Gott gebraucht. An die Stelle der gewissenhaften Beachtung tritt also die *Verbundenheit*, und zwar die Verbundenheit der Seelen mit und in Gott und daher miteinander. Diese Verbundenheit kann schließlich als *Einheit* aller Dinge in Gott verstanden werden. Religion wäre danach die alles umfassende Verbindung in und durch Gott. Diese Einheit wird im Kult verehrt und erkannt, und sie dient der ethischen Orientierung. Die Etymologie, welche „religio“ als „Verbundenheit mit Gott“ versteht und sich an dem Wort „religati“ orientiert, was „jemand verbunden sein“, auch „verpflichtet sein“ bedeutet, stammt vom Kirchenvater Laktanz.

Im Mittelalter wird das Wort „religio“ im Sinne von „Orden“, also zur Bezeichnung der *Gemeinschaft* der Mönche, verwendet. Daneben findet sich zu dieser Zeit eine Verwendungsweise nach der „religio“ das *sittliche Vermögen* bedeutet, welches als ein angeborenes Vermögen gilt, dass den Menschen Gott zugetan sein lässt. Diese Verwendungsweise ist weit verbreitet und wird insbesondere in den Schriften von Thomas von Aquin expliziert.

Dieses angeborene Vermögen soll als Tugend kultiviert werden. Die *religiös-sittliche Tugend* wird im Zusammenhang mit der Liebe zu Gott, der Ehrfurcht vor Gott und der Notwendigkeit von Opfern, die diese Einstellungen mit sich bringen, gesehen. Die Religio ist Teil der Gerechtigkeit. Glaube, Liebe und Hoffnung werden mitunter als Arten der Religio bestimmt.

Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, also in Renaissance, Humanismus und Reformation, tritt eine Verwendungsweise von „religio“ auf, die zwischen einem Gebrauch im Singular und im Plural

unterscheidet. Dieser neue Sprachgebrauch reagiert zunächst auf die Spaltung der christlichen Kirche in die orthodoxe und die katholische und entwickelt sich mit den reformatorischen Bewegungen weiter. Nicht zuletzt steht dieser Sprachgebrauch unter dem Eindruck von Religionskriegen.

Erste Zeugnisse für den neuen Sprachgebrauch finden sich bei Nikolaus von Kues. „Religio" im Singular verwendet er für das *wahre Glaubensbekenntnis*, das die Christenheit doch einigen sollte, um Religionskriege und Spaltungen zu vermeiden. „Religio" im Plural steht für die *verschiedenen Kulte und Riten*, die zum Anlass für die Auseinandersetzungen werden können. Die Religion im Singular wird bereits über das Christentum hinaus als einigende, universelle, in der Natur des Menschen wurzelnde Religion verstanden, wobei die Ausdehnung dieses Begriffs auf Judentum und Islam deshalb für statthaft gilt, weil diese Religionen am christlichen als dem wahren Glaubensbekenntnis partizipieren würden.

Mit der Reformation und der beginnenden Neuzeit wird „Religion" endgültig zu einem Sammelnamen für die verschiedenen Kulte und Glaubensbekenntnisse, und es entsteht, nicht zuletzt in Folge von Entdeckungsreisen, eine vergleichende Religionsforschung. Ein Ergebnis dieser Entwicklung ist der sich in Deutschland zum Ende des 18. Jahrhunderts durchsetzende Begriff der *Religiosität*, welcher das allgemeine menschliche Vermögen zur Ausbildung verschiedener bestimmter Religionen meint.

Das Wort „Religiosität" steht in den späteren Debatten aber nicht nur für den Begriff der gemeinsamen anthropologischen Wurzel aller Religionen. Es steht auch für eine Einstellung bzw. eine Haltung, die den etablierten Religionen und ihren Kirchen entgegengesetzt wird wie das Eigentliche dem Uneigentlichen, das menschlich Angemessene dem Entfremdeten, bis hin zu einer Auffassung, die *Religiosität* individualistisch als Privatreligion versteht.

Die Betrachtung der Etymologie von „Religion" bzw. „Religiosität" erbringt die folgenden Resultate:

1) Als grundlegend für Religion gilt ein Verhältnis des Menschen zu Gott oder einer anderen Vorstellung von Transzendenz. Zugleich gilt dieses Verhältnis als wesentliche Bestimmung des Menschseins. Diese anthropologische Bedeutung wird erst in jüngster

Zeit bestritten, wobei diese Einwände problematisch bleiben, denn auch die Ablehnung Gottes – bzw. einer Transzendenz – ist ein Verhältnis zu Gott und zeigt, dass der Mensch sich zu Gott positionieren *kann*, ein Vermögen, das kein anderes bekanntes Lebewesen besitzt, und *dass* er sich faktisch positioniert. Ob der Mensch notwendigerweise zu Gott Stellung nehmen *muss*, kann zunächst als offene Frage gelten. Diese offene Frage könnte so formuliert werden: Würden sich Menschen über kurz oder lang *immer von sich aus* zu Gott positionieren oder erfolgt eine solche Positionierung bei einigen Menschen nur deshalb, weil es *in ihrer Gesellschaft* bereits Religion gibt, weil ihnen die Positionierung gesellschaftlich abgenötigt wird?

2) Das der Religion entsprechende Verhältnis zu Gott ist das der Ehrfurcht und Verehrung bzw. das ehrfürchtige Streben nach der Transzendenz. Dieses Verhältnis besitzt einen Wert in sich, einen intrinsischen Wert.
3) Das religiöse Verhältnis und damit der Wert des Religiösen gilt als sittlich bedeutsam. Aus ihm ergeben sich moralische Vorschriften und Klugheitsregeln der Lebensführung. Insofern fungiert Religion als handlungsorientierend und als gemeinschaftskonstituierend.
4) Religionen treten in kulturell und historisch unterschiedlichen Ausprägungen auf.

Dieses Ergebnis verweist, wie bereits angemerkt, auf die Frage nach Gott.

Das Wort „Gott“ ist in den bisherigen Bestimmungen der Religion zunächst nur ein Platzhalter für etwas noch Unbestimmtes. Weil sich die Etymologie von „Religion“ wesentlich an der abendländischen und speziell jüdisch-christlichen Tradition orientiert, ist bezüglich dieses Platzhalters besondere Vorsicht geboten. Um die kulturell und historisch verschiedenen Ausprägungen der Religion, also die verschiedenen Religionen, erfassen zu können, könnte es sein, dass das Wort „Gott“ durch ähnlich gebrauchte Wörter – wie etwa „das Heilige“ oder „die Transzendenz“ – ersetzt werden muss. Die Frage lautet jetzt also: Worum geht es in dem für die Religionen grundlegenden Verhältnis, das bisher als Verhältnis zu Gott erfasst wurde?

1.2. Die Frage nach dem Spezifischen der Religion

Mit der gestellten Frage wird offensichtlich nach dem Spezifischen der Religion gefragt. Denn sittliche Lebensorientierungen – sei es auf der Ebene der Moral, der Klugheit, des Rechts oder der Politik – lassen sich auch unabhängig von der Religion konstatieren; ebenso finden sich Sozietäten, die sich nicht auf Religion gründen. Auch sind andere intrinsische Werte als das Verhältnis zu Gott bekannt. Unterschiedliche kulturelle und historische Ausprägungen lassen sich hinsichtlich der verschiedensten menschlichen Lebensbereiche feststellen. Außerdem gilt die Religion nicht als das einzige Monopol des Menschen im Vergleich mit anderen Lebewesen. Das Spezifische der Religion muss also im Verhältnis der Menschen zu Gott bzw. zur Transzendenz gesucht werden. Auch hier soll es zunächst um ein Vorverständnis gehen.

Das Wort „Gott" stammt vom griechischen Wort „theos" ab.[2] Dieses Wort bedeutet ein überwältigendes, übermächtiges Gegenüber, dessen Erfahrung durch Riten vermittelt ist. Die attributivische Verwendung drückt im Griechischen generell überwältigende Erfahrungen aus: etwa ein überwältigendes Glück oder ein überwältigendes Wiedersehen. Als „göttlich" wird in der griechischen Philosophie auch das bezeichnet, was als Absolutes gilt: das Ungewordene; der Ursprung oder Urgrund; das Unbewegte, das alles bewegt; das alles Ermöglichende, auch das alle Erkenntnis Ermöglichende.

Diese bereits in den frühen abendländischen Belegen des Wortes „Gott" ausgesprochene Erfahrung des Überwältigenden und Absoluten versucht Rudolf Otto in seinem viel beachteten Buch *Das Heilige* aus dem Jahre 1917 zu erörtern. Das Buch trägt den Untertitel *Über das Heilige in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Otto geht davon aus, dass in den Gottesbegriffen der Hoch- und Buchreligionen, insbesondere im Christentum, rationale und irrationale Momente mehr oder weniger miteinander verbunden sind. Wie vor ihm schon Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher möchte Otto das Spezifische des Religiösen isoliert erörtern. Er sieht deshalb von jenen rationalen Elementen ab, welche die Religion mit anderen Bereichen verbindet und gemein hat, insbesondere mit der Metaphy-

2 Vgl. Art. Gott. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, 721ff.

sik und der Ethik. Was dann noch bleibt ist nach Otto etwas, was „*begrifflicher* Erfassung völlig unzugänglich ist“[3]. Otto nennt es das „Numinose“ nach dem lateinischen Wort „numen“, welches „Gott“ bedeutet. Von Otto selbst auf diese Formel gebracht, ist das Numinose also das Heilige minus das Ethische und minus aller rationalen Momente.[4]

> Es gilt also, für dieses Moment in seiner Vereinzelung einen Namen zu finden, der erstens es in seiner Besonderheit festhält, und der zweitens ermöglicht, die etwaigen Unterarten oder Entwicklungsstufen desselben mit zu befassen und mit zu bezeichnen. Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das *Numinose* [...] und rede von einer eigentümlichen numinosen Deutungs- und Bewertungskategorie und ebenso von einer numinosen Gemütsbestimmtheit, die allemal da eintritt, wo jene angewandt, das heißt da, wo ein Objekt als numinoses vermeint worden ist. Da diese Kategorie vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grunddatum nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer nur dadurch zu ihrem Verständnis helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß.[5]

Zum Zwecke der Erörterung listet Otto verschiedene Momente dieser spezifisch religiösen Erfahrung auf und führt entsprechende Belege aus heiligen Schriften und Dokumenten religiöser Menschen an. Die Belege stammen aus verschiedenen Religionen.

Die Momente, die nach Otto die eigentümliche religiöse Erfahrung enthält, lassen sich auf die folgende Weise ordnen: Einerseits umfasst es das *mysterium tremendum*, andererseits das *mysterium fascinans*: also einen geheimnisvollen Schauer, der etwas Erschreckendes, Furchterregendes hat, und zugleich eine geheimnisvolle Faszination, der etwas Anziehendes, Liebenswertes eignet. Diesen Widerstreit in der Einheit der Erfahrung des Religiösen nennt Otto „Kontrastharmonie“. Beide Kontrastmomente werden in der religiösen Einstellung als ausgehend von einem Objektiven erlebt. In der genuin religiösen Erfahrung gibt es also zunächst keinen Zweifel an der Objektivität und an der Existenz des Mysteriösen.

---

3 Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 2004, 5.

4 Vgl. Otto: Das Heilige, 6.

5 Otto: Das Heilige, 6f.

Das Moment des Mysteriösen, ob schaurig oder faszinierend, erörtert Otto, indem er es als das „Ganz andere“[6] charakterisiert. Es ist das *Ganz andere* im Verhältnis zum Gewohnten, Vertrauten, Verstandenen, aber nicht im Sinne eines bloß *noch nicht* Erfassten, sondern eines so wesensverschieden Anderen, dass es nicht anders denn als Geheimnis zugänglich sein kann. Das *Ganz andere* ist etwas, was es nach allen sonstigen Erfahrungen nicht gibt und nicht geben kann und das doch erfahren wird. Es ist das Übernatürliche, Überweltliche, in diesem Sinne das Transzendente. Otto erörtert es dadurch, dass er verschiedene Stufen unterscheidet: Das *Ganz andere* als das nur *Befremdliche* gehe über die menschliche Vernunft hinaus, als das *Paradoxe* sei es wider die Vernunft und als das *Antinomische* sei es in sich selbst widersprüchlich.

Das schaurig faszinierende Mysterium des *Ganz anderen* löst im Gemüt zwei wesentliche Reaktionen aus. Die erste nennt Otto das „Kreaturgefühl“, die zweite könnte die „Sündhaftigkeit“ heißen. Im *Kreaturgefühl* ist die Nichtigkeit des menschlichen und allen natürlichen Seins im Vergleich mit dem Numinosen gegeben, sozusagen ein Mangel an Realität, an Sein. Im *Gefühl der Sündhaftigkeit* geht es dagegen nicht um das Sein, sondern um den Wert. Gegenüber dem *Sanctum* oder, wie Otto auch sagt, dem *Augustum* als dem Wert des Numinosen erfährt sich der religiöse Mensch als prinzipiell abgewertet, woraus ihm zugleich das Bewusstsein einer Verpflichtung gegenüber dem Heiligen erwächst. Diese Verpflichtung beinhaltet zwar moralische Pflichten, aber die religiöse Wertigkeit ist umfänglicher als das Moralische. Das Bewusstsein der Sündhaftigkeit muss daher nicht aus dem Bewusstsein der Übertretung einer moralischen Pflicht entspringen, sondern ist nach Otto eine unmittelbare Reaktion auf das Erleben des Numinosen. Der religiöse Mensch erlebt sich gegenüber dem absoluten Wert des Heiligen schlechthin als von unvergleichbar geringerem Wert, sogar als unwert. Aus diesem Moment resultieren die Vorstellungen von Gnade, Erlösung und Vergebung.

Die Unfassbarkeit aller Momente der religiösen Erfahrung durch alle sonstige Erfahrung versucht Otto mit der Rede vom „Unheimlichen“ und insbesondere vom „Ungeheueren“ auszudrücken. Dadurch wird noch einmal deutlich, dass das Numinose, wie Otto es erörtert,

6 Vgl. Otto: Das Heilige, 31ff.

keineswegs mit einem personalen Gott gleichzusetzen ist. Auch das Nirvana des Buddhismus fällt z.B. ebenso darunter wie mythische und mystische Erfahrungen und wie sogar die Gespenster aus Spuk- und Gruselgeschichten. Die eigentümlich religiöse Erfahrung ist also sehr weit gefasst. Ihre Kernbestimmung, dass sie das *Ganz andere* zu allen sonstigen Erfahrungen und dem in ihnen Gegebenen ist, dass sie also alle sonstigen Erfahrungen *übersteigt*, *transzendiert*, gestattet es, als Synonym für den Begriff des Numinosen den Begriff der Transzendenz zu verwenden und für den der religiösen Erfahrung den synonymen der transzendenten Erfahrung. Der Begriff der Erfahrung wird dabei zunächst sehr unspezifisch gebraucht: Er ist offen für Anschauung, Gefühl, rituelle Praktiken und sonstige geistige Verhältnisse, die der Mensch in der Aneignung der Welt und des vermeintlich Überweltlichen eingeht.

Die von Otto gegebene Erörterung des Numinosen wirft neue Fragen auf. Zunächst kann nach einem Begriff gefragt werden, der die Einstellung zum Transzendenten und zu dem aus dem Transzendenten Abgeleiteten oder durch rationale Momente Ergänzten betrifft. Hierfür bietet sich der Begriff des Glaubens an. Diese Verwendung des Wortes „Glauben" ist von anderen Verwendungsweisen des Wortes abzugrenzen. Zweitens ergibt sich aus Ottos Darstellung, dass dem religiösen Menschen sich die Wirklichkeit in einer binären Aufspaltung darbietet: der Bereich des Numinosen und der sonstige Bereich. Für diesen binären Code hat sich die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen eingebürgert, die es zu erläutern gilt. In einem engen Zusammenhang damit steht die Frage, ob der weite Umfang dessen, was nach Otto alles unter das Numinose fällt, nicht zu weit ist, um einen sinnvollen Begriff der Religion zu bilden, denn angesichts dieser Weite müsste sein Religionsbegriff auch Aberglaube und Mythos umfassen. Dies ist das Programm für die nächsten drei Abschnitte.

1.3. Der Begriff des Glaubens

Das Spezifische des Glaubens an Transzendentes kann verdeutlicht werden, indem der Gebrauch des Wortes „glauben" in diesem Kontext mit dem Gebrauch des Wortes in anderen Kontexten verglichen

wird. Für einen solchen Vergleich liefert Ludwig Wittgenstein in seinen *Vorlesungen über den religiösen Glauben* aus dem Jahre 1938, die nur in Form von Mitschriften der Hörer erhalten sind, wichtige Anhaltspunkte.

Wittgensteins Vorlesung besteht zum größten Teil aus einer Aneinanderreihung von Beispielen, die für sich selbst sprechen sollen. Er hat sie nicht oder nur spärlich kommentiert. Eines dieser Beispiele lautet: „Angenommen, ich sage, daß der Körper verrottet, und ein anderer sagt: ‚Nein. Einige Partikel werden sich in tausend Jahren wieder zusammenfügen, und du wirst auferstehen.' Wenn jemand sagte: ‚Wittgenstein, glaubst du das?' würde ich sagen: ‚Nein' – ‚Widersprichst du dem Mann?' Ich würde sagen: ‚Nein.' Wenn du das sagst, besteht der Widerspruch schon darin. Würdest du sagen: ‚Ich glaube das Gegenteil' oder ‚Es gibt keinen Grund, so etwas anzunehmen'? Ich würde weder das eine noch das andere sagen."[7] Beim ersten Lesen könnte der Eindruck entstehen, dass Wittgenstein zu oft „Nein" sagt, um seine Position zum Glaubenssatz der Wiederauferstehung auszudrücken. Dieser Eindruck wird im Text insofern bestätigt, als Wittgenstein in der Rolle des Opponenten einen Widerspruch zwischen seinen ersten beiden Verneinungen konstatiert: Ist es denn nicht ein Widerspruch, wenn Wittgenstein verneint, an die Wiederauferstehung zu glauben, und zugleich verneint, dem an die Wiederauferstehung Glaubenden zu widersprechen? Die zweite Verneinung untermauert und erläutert Wittgenstein, indem er es ablehnt, zu behaupten, er glaube das Gegenteil sowie er hätte keinen Grund zur Annahme einer Wiederauferstehung. Wie löst sich der vermeintliche Widerspruch in Wittgensteins Stellungnahmen auf?

Die Widersprüchlichkeit verschwindet dann, wenn beachtet wird, dass das Wort „glauben" jeweils „auf einer ganz anderen Ebene"[8] und auf unterschiedliche Weise gebraucht wird.

Was der an die Wiederauferstehung Glaubende sagt und Wittgensteins erste Verneinung, also jene auf die Frage, ob er das auch glaube, beziehen sich beide auf den religiösen Glauben, aber auf unterschied-

7 Ludwig Wittgenstein: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Hg. v. Cyril Barrett. Übersetzt v. Ralf Funke. Frankfurt/M. 2001, 75.

8 Vgl. Wittgenstein: Vorlesungen, 75.

liche Weise. Der an die Wiederauferstehung Glaubende ist religiös gläubig und expliziert, dass dies für ihn den Glauben an die Wiederauferstehung einschließt. Wenn Wittgenstein sagt, dass er das nicht glaube, könnte es zunächst zweierlei bedeuten, nämlich entweder „Mein religiöser Glaube schließt den Glauben an die Wiederauferstehung nicht ein" oder „Ich habe keinen religiösen Glauben, also auch nicht diesen". Würde Wittgenstein seine Verneinung im Sinne der ersten Deutung meinen, könnte er kaum bestreiten, dem Mann zu widersprechen, denn er würde dann ein religiöses Glaubensbekenntnis äußern, das dem des Mannes, der an die Wiederauferstehung glaubt, widerspricht. Aber Wittgenstein verneint die Frage, ob er dem Mann widerspreche. Also kommt nur die zweite Deutung in Frage. Wittgenstein sagt also, dass er keinen religiösen Glauben hat. Beide beziehen sich auf den religiösen Glauben: Der andere Mann sozusagen von innen, sein Glaubensbekenntnis explizierend; Wittgenstein sozusagen von außen, sich den religiösen Glauben absprechend.

Die Betrachtung der folgenden Sätze, die zu sagen Wittgenstein ablehnt, führt zu der Einsicht, dass das Wort „Glauben" nicht nur auf der religiösen Ebene verwendet wird. Wittgenstein lehnt es ab, zu sagen: „Ich glaube das Gegenteil". Er könnte es natürlich deshalb ablehnen, weil er keinen religiösen Glauben hat. Aber dieser Punkt ist eigentlich bereits geklärt. Wenn diese Stelle im Text also nicht redundant sein soll, muss es eine andere Deutung für diese Ablehnung geben. Der zweite Satz, den zu sagen Wittgenstein ablehnt, ermöglicht eine solche alternative Deutung. Der Satz lautet: „Es gibt keinen Grund, so etwas anzunehmen". Dieser Satz könnte mit dem ersten verbunden werden: „Ich glaube das Gegenteil, weil es keinen Grund gibt, so etwas anzunehmen". Durch diese Verbindung wird offensichtlich, dass das Wort „glauben" hier synonym zu dem Wort „annehmen" und somit in einem nichtreligiösen Sinne gebraucht wird. Der Satz bedeutet dann: Ich vermute das Gegenteil – oder: Ich halte das Gegenteil für wahrscheinlicher –, weil es keine Gründe gibt, so etwas anzunehmen. *Glauben* steht hier im Verhältnis zum *Wissen*. Glauben in diesem Sinne ist ein epistemischer Modus, der anzeigt, dass das verfügbare Wissen nicht ausreicht, um eine Aussage zu beweisen, sich ihrer Wahrheit sicher zu sein, aber dass manches für die Aussage bzw. gegen die gegenteilige Aussage spricht. Diese Ungewissheit, die das Wahrsein der Aussage nicht ausschließt, sondern für

möglich und für wahrscheinlich hält, bringt der epistemische Modus des Glaubens zum Ausdruck. Das Wort „glauben" kann also in einem *religiösen Modus* und in einem *epistemischen Modus* gebraucht werden.

Wenn das Wort „glauben" in den beiden betrachteten Sätzen im epistemischen Modus gebraucht wird, warum lehnt es Wittgenstein dann ab, sie zu sagen? Gibt es etwa doch Gründe, die für die Annahme der Wiederauferstehung sprechen? Glaubt er im epistemischen Sinne an die Wiederauferstehung? Wittgenstein beginnt die Überlegung damit, dass er sagt: Der Körper verrottet. Wittgenstein weiß also, dass der Körper verrottet, deshalb kann er in dieser Frage nicht mehr den epistemischen Modus des Glaubens in Anspruch nehmen. Es wäre auf der epistemischen Ebene nicht konsequent, zu sagen: Ich weiß, dass der Körper verrottet, und ich glaube nicht, dass es Auferstehung gibt. Für den, der um die Wahrheit der ersten Aussage weiß, ist die zweite keine bloße Vermutung, sondern eine Gewissheit.

Es könnte noch einen weiteren Grund geben, warum Wittgenstein es ablehnt, die beiden Sätze der epistemischen Ebene zu sagen: Im Gespräch mit dem religiös Gläubigen macht es keinen Sinn, diese Sätze zu äußern. Was auf der epistimischen Ebene gewusst wird oder geglaubt werden kann, ist auf der religiösen Ebene kein Grund, kein Argument, für oder gegen den religiösen Glauben. Dieser Aspekt kommt in den Blick, wenn Wittgenstein mit Bezug auf den zweifachen Gebrauch des Wortes „glauben" schreibt: „Der Unterschied taucht vielleicht in der Erklärung der Bedeutung gar nicht auf."[9] Was ist damit gemeint?

Angenommen, beide – Wittgenstein und der religiös Gläubige – sollen die Bedeutung der Worte „Auferstehung" und „verrotten" erklären. Beide könnten dieselbe Erklärung geben, etwa die: „Auferstehung" bedeutet, dass ein Toter wieder zum Leben erweckt wird; „verrotten" bedeutet, dass ein Toter zerfällt und nie wieder lebendig wird. Wenn der religiös Gläubige nun sagt: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten", könnte er gefragt werden: „Weißt du es?", und aufrichtig könnte er antworten: „Nein". Auf die Frage „Was meinst du mit ‚daran glauben'?" könnte er antworten: „Ich bin fest davon überzeugt". Aus der Erklärung der Bedeutung des Wortes „Auferstehung", die er

9 Wittgenstein: Vorlesungen, 76.

gibt und an der nichts auszusetzen ist, wäre nicht ersichtlich, ob er im religiösen oder im epistemischen Sinne an die Auferstehung glaubt. Aber woran ist es dann ersichtlich?

Wittgenstein verweist auf die Lebensweise: „Angenommen, jemand machte es zum Leitgedanken seines Lebens, an das Jüngste Gericht zu glauben. Wann immer er etwas tut, ist das in seinen Gedanken. In gewisser Weise stellt sich die Frage, wie wir wissen können, ob wir sagen sollen, er glaube oder er glaube nicht daran? Ihn zu fragen, reicht nicht. Er wird wahrscheinlich sagen, daß er Beweise hat. Aber er hat, was man einen unerschütterlichen Glauben nennen könnte. Dieser zeigt sich nicht durch Vernunftschlüsse oder durch Anruf von gewöhnlichen Glaubensgründen, sondern vielmehr dadurch, daß er sein ganzes Leben regelt.“[10] Für den religiösen Glauben reicht das Glaubensbekenntnis nicht aus. Auch nicht eine wie auch immer geartete Begründung des Glaubens. Wenn sich nämlich diese Begründung auf Vernunftschlüsse und gewöhnliche Glaubensgründe beruft, dann ist es eine Begründung auf der epistemischen Ebene. Auf der epistemischen Ebene kann aber das *Ganz andere*, das Transzendente, nicht begründet werden. Wenn dagegen die vermeintlichen Beweise für den religiösen Glauben selbst aus der Erfahrung des Numinosen resultieren, dann sind sie auf der epistemischen Ebene bedeutungslos, sinnlos. Der religiöse Glaube beweist sich in einem ihm entsprechenden Leben und Handeln.

Aus dieser Einsicht lässt sich der Begriff des *wahren Glaubens* im religiösen Sinne ableiten: Der wahre Glaube ist der konsequent gelebte Glaube. Dieser Begriff des wahren Glaubens ist von den Glaubensinhalten völlig unabhängig. Es geht bei diesem Begriff nicht darum, welche Religion die richtige ist. Der Gegensatz zum wahren Glauben ist das *bloße Glaubensbekenntnis*, das im Leben mehr oder weniger folgenlos bleibt.

Die Überlegungen zum Glauben können wie folgt zusammengefasst werden: Der *religiöse Glaube* ist vom *epistemischen Glauben* zu unterscheiden. Der Unterschied kann sich in den Glaubensgründen zeigen, aber ausschlaggebend ist eine jeweils entsprechende Lebensweise. Während der epistemische Glaube eine Ungewissheit ausdrückt, die durch gewöhnliche Gründe und Vernunftschlüsse zur Ge-

10 Wittgenstein: Vorlesungen, 76.

wissheit werden kann, drückt sich im religiösen Glauben eine Gewissheit aus, die von gewöhnlichen Gründen und Vernunftschlüssen weitgehend unabhängig ist: In diesem Sinne ist der religiöse Glaube unerschütterlich. Wenn der religiös Gläubige an seinem Glauben zweifelt, dann muss er entweder diesen Zweifel irgendwie überwinden, oder er hört auf, ein religiös Gläubiger zu sein: In der Lebensform des religiös Gläubigen stellt der Zweifel, im Sinne religiöser Ungewissheit, eine existenzielle Krise dar. Die Ungewissheit des epistemischen Glaubens ist dagegen ein normales Moment, also kein Krisenphänomen, in einer Lebensform, in der aus Meinung und Wissen gehandelt wird.[11] Allerdings setzt auch diese Lebensform ein notwendiges Maß an Gewissheit voraus, wobei nicht alles, was als gewiss vorausgesetzt wird, auch von jedem Einzelnen im epistemischen Sinne überprüft wird.

1.4. Das Heilige und das Profane

Sowohl die Betrachtungen über das Numinose als auch die über den religiösen Glauben laufen darauf hinaus, dass sich für den Gläubigen die phänomenalen Gegebenheiten in einer doppelten Bedeutsamkeit darstellen. Er unterscheidet zwischen der Transzendenz und der Immanenz, also zwischen dem Überweltlichen und dem Weltlichen, zwischen dem epistemischen Glauben und dem religiösen Glauben. Diese Binarität der Gegebenheiten wird durch das Begriffspaar das Heilige und das Profane ausgedrückt.

Das Wort „das Heilige“ stammt vom griechischen Wort „agios“ ab, welches den abgegrenzten Tempelbezirk bezeichnet.[12] Dem entspricht im Lateinischen das Wort „fanum“. Die Wendung „pro fanus“ bedeutet also „vor dem heiligen Bezirk“. Diese zunächst räumliche Bedeutung wird schließlich im übertragenen Sinne verwendet, um das Heilige vom Nichtheiligen, vom Profanen, zu unterscheiden.

---

11 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*. In: ders.: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hg. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1989, 29ff, 39.

12 Vgl. Art. Heilig, Heiligkeit. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, 1034ff.

Mircea Eliade erläutert diese Unterscheidung folgendermaßen: „Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil sich dieses *manifestiert*, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeigt. Diese Manifestation des Heiligen wollen wir mit dem Wort *Hierophanie* bezeichnen. Dieser Ausdruck ist brauchbar, weil er nichts anderes ausdrückt als das, was seine etymologische Zusammensetzung enthält, nämlich *daß etwas Heiliges sich uns zeigt*. Man könnte sagen, daß die Geschichte der Religionen – von den primitivsten bis zu den hochentwickelten – sich aus einer Vielzahl von Hierophanien, d.h. Manifestationen heiliger Realitäten, zusammensetzt. [...] Es handelt sich immer um denselben geheimnisvollen Vorgang: das ‚Ganz andere', eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende [und integrierte] Bestandteile unserer ‚natürlichen', ‚profanen' Welt sind."[13] Eliade verweist darauf, dass die Hierophanie im gewissen Sinne ein Paradoxon darstellt: Die jeweilige Manifestation ist sie selbst als profaner Gegenstand und zugleich das *Ganz andere*, das religiös verehrt wird. Die Einteilung in das Heilige und das Profane ist also nicht einfach eine ontische Zweiteilung. Der Gläubige – es ist jetzt immer der religiös Gläubige gemeint –, dem eine Kuh ein heiliges Tier ist, besitzt völlige Klarheit darüber, dass diese Kuh ganz profan gefüttert und getränkt werden muss; der Gläubige, dem ein Altar heilig ist, kann ganz profan die Handwerkstechnik oder die künstlerische Meisterschaft seiner Herstellung bewundern. Wie die Geschichte der Religionen zeigt, kann so ziemlich alles zur Manifestation des Heiligen werden. Und niemals verschwindet dabei die profane Welt.

Eliade versteht die Unterscheidung des Heiligen vom Profanen als Ausdruck zweier existentieller Seinsweisen des Menschen. Er hält es durchaus für möglich, dass es zu allen Zeiten areligiöse Menschen gibt, meint aber, dass in der Moderne der areligiöse Mensch sich als Typus entfaltet. Der areligiöse Mensch, dem das Heilige unverständlich wird, ist nach Eliade aus dem religiösen entstanden.

Eine Problematik des Konzepts von Eliade, die von allgemeinen Interesse ist, zeigt sich, wenn er nachweisen möchte, dass auch der areligiöse Mensch der Moderne immer noch Spuren des Religiösen in

13 Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M. 1998 [1956], 14f.

seinem Verhalten zeige. In den folgenden Passagen wird diese Problematik besonders deutlich:

> Doch, wie wir schon gezeigt haben, ist der *gänzlich* areligiöse Mensch ein seltenes Phänomen, selbst in den am stärksten entsakralisierten modernen Gesellschaften. Die meisten ‚religionslosen' Menschen verhalten sich immer noch religiös, auch wenn sie sich dessen nicht bewußt sind. Wir meinen hier nicht nur die Fülle von ‚Aberglauben' und ‚Tabus' des modernen Menschen, die alle religiös-magischer Struktur und Herkunft sind. Der moderne Mensch, der sich als areligiös empfindet und bezeichnet, verfügt noch über eine ganze verkappte Mythologie und viele verwirrte Ritualismen. So haben, wie schon erwähnt, die Neujahrsvergnügungen oder Hauseinweihungen, obwohl sie verweltlicht sind, immer noch die Struktur eines Erneuerungsrituals. Dasselbe gilt für die Feste und Vergnügungen bei einer Hochzeit oder bei der Geburt eines Kindes, beim Antritt einer neuen Arbeitsstelle oder bei einer Beförderung usw.[14]

Gegenüber dieser Einschätzung ist Vorsicht geboten nach dem Motto: Wenn zwei das Gleiche tun, ist es noch lange nicht dasselbe. Das Bleigießen in der Silvesternacht oder die Hochzeitsbräuche können in ihrer Struktur religiösen und magischen Praktiken völlig gleich sein und einen entsprechenden Ursprung haben, was dennoch kein Beleg für die Religiosität der sie Praktizierenden sein muss. Entscheidend ist immer, ob dabei das Numinose erlebt wird und ob dieses Erleben bedeutsam ist für die Lebensweise. Die bloße strukturelle Ähnlichkeit oder Gleichheit von Praktiken reicht nicht aus, um sie als sakrale oder magische zu klassifizieren. Es bleiben die Möglichkeiten eines praktisch folgenlosen Glaubensbekenntnisses und eines rein profanen Verständnisses. Damit wird nicht bestritten, dass bei Menschen, die sich selbst als areligiös verstehen, religiöse Erlebnisse und entsprechendes Verhalten auftreten können.

Die Verführung, religiöse Handlungen und Einstellungen zu unterstellen, wo letztlich doch keine vorliegen, ist wohl dem Umstand geschuldet, dass es ein und dieselben existentiellen Strukturen des Menschen sind, die sich über die Zeiten und Kulturen hinweg nachweisen lassen, und dass diese Strukturen in den geschichtlichen Anfängen des Menschen mit religiösen Inhalten erfüllt waren. Die Verführung resultiert also aus einer Verwechslung oder Gleichsetzung existentiel-

14 Eliade: Das Heilige und das Profane, 176f.

ler mit religiösen Strukturen. Dieser Einwand gegen Eliade muss nicht leugnen, dass der Mensch aufgrund seiner existentiellen Struktur immer offen ist für die Erfahrung der Transzendenz. Aber diese Diskussion bringt die Frage mit sich, wie weit der Religionsbegriff in seinem Umfang überhaupt sein soll.

1.5. Religion, Mythos, Aberglaube

Wenn das Spezifische der Religion in der eigentümlichen Erfahrung der Transzendenz gesehen wird, dann muss gefolgert werden, dass auch Mythos, Magie und Aberglauben unter diesen Begriff fallen. Otto, Eliade und, wie sich gleich zeigen wird, Ernst Cassirer ziehen diesen Schluss. Cassirer schreibt:

> In dieser Hinsicht besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem mythischen und dem religiösen Denken. Beide haben ihren Ursprung in der gleichen elementaren Erscheinung des menschlichen Lebens. In der Entwicklung der menschlichen Kultur können wir keinen Punkt angeben, an dem der Mythos endet und die Religion anfängt. Im gesamten Verlauf ihrer Geschichte bleibt die Religion unauflöslich mit mythischen Momenten verbunden und von ihnen durchdrungen. Andererseits enthält der Mythos sogar in seiner rohesten und rudimentärsten Gestalt bereits Motive, die in gewissem Sinne Ideen später auftretender, höherer Religionen vorwegnehmen. Von Anfang an ist der Mythos potentielle Religion. Es ist keine plötzliche Krise im Denken und keine Gefühlsrevolution, die von einer Stufe zur nächsten führt.[15]

Cassirer betont also die Kontinuität zwischen Mythos und Religion und hebt ihre gemeinsame Grundlage hervor. Dennoch spricht er von Entwicklungsstufen. Um diese Entwicklungsstufen zu erfassen, könnten die Begriffe *Mythos*, *Religion* und auch *Aberglaube* durchaus voneinander abgegrenzt werden. Es gäbe dann zwei Religionsbegriffe: einen weiten, der alle Entwicklungsstufen umfasst, und einen engen, der eine dieser Entwicklungsstufen bedeutet. Der Mythos wäre dann eine Frühform der Religion im weiten Sinne; die Religion im engen Sinne wäre die entwickelte Form der Religion im

15 Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 1996 [engl. 1944], 138f.

weiten Sinne; der Aberglaube könnte als Verfallsform der beiden anderen oder nur einer von ihnen verstanden werden.

Beim Begriff „Aberglaube" ist Vorsicht geboten. Zum einen wird dieser Begriff mitunter polemisch eingesetzt: Eine bestimmte Religion gebraucht ihn, um eine andere abzuwerten. Zum anderen wird er mitunter verwendet, um etwas zu bezeichnen, was eher ein Irrtum auf der epistemischen Ebene ist, als eine religiöse Erfahrung. So wird z.B. die früher durchaus verbreitete Meinung, dass aus Dreck Ratten entstehen, auch als „Aberglaube" bezeichnet. Auch wenn dies eine Erklärung ist, die mit den heutigen weltlichen und wissenschaftlichen Einsichten nicht übereinstimmt, so ist doch darin kaum die Erfahrung einer Transzendenz zu vermuten.

Wie ließe sich nun ein enger Religionsbegriff in Abgrenzung zum Mythos bilden? Es sind sicher verschiedene Möglichkeiten denkbar, die sich aus verschiedenen praktischen oder Forschungsinteressen ergeben.

Cassirer selbst unterbreitet einen Vorschlag, der es ermöglicht, die Geschichte der Religion im weiten Sinne als eine Geschichte des emanzipatorischen Fortschritts des Menschen und der Herausbildung von Individualität zu verstehen. Er sieht im Mythos das Prinzip der Allbeseeltheit, dass sich im Glauben an eine Solidarität allen Lebens, selbst über den Tod hinaus, ausdrückt. Dieses Prinzip wird mit dem allmählichen Übergang zur Religion im engeren Sinne durch das Prinzip der Individualität und der religiösen Selbstreflexion des Menschen abgelöst. Stufen auf diesem Weg sind Schutzgötter für bestimmte menschliche Tätigkeiten, etwa für das Säen oder für das Ernten; weiterhin der Polytheismus, z.B. der Griechen, in dem geistig-seelische Gaben des Menschen personalisiert sind; schließlich die monotheistischen Religionen, die Cassirer als Personalisierungen des Ethischen versteht. Damit einher geht ein Wandel im System der religiösen Verbindlichkeit: Während es für die Verletzung eines Tabus im Mythos gleichgültig ist, ob diese absichtlich oder unabsichtlich geschehen ist, spielt die Beantwortung dieser Frage am Endpunkt der so gezeichneten Entwicklung die Hauptrolle: Der monotheistische Gott schaut den Menschen sozusagen ins Herz: ihre innere Motivation ist ausschlaggebend.

Die Unterscheidung eines engen und eines weiten Religionsbegriffs kann also sinnvoll sein und ist in der vergleichenden Religions-

forschung sogar unerlässlich. Dass sich auch für die Religionsphilosophie daraus unterschiedliche Möglichkeiten ihres Selbstverständnisses ergeben, wird später zu diskutieren sein.

1.6. Vorläufige Definition der Religion

Eingedenk aller diskutierten Bestimmungen soll der Religionsbegriff im weiten Sinne vorläufig definiert werden: Religion ist der nichtepistemische Glaube an eine Transzendenz, der die individuelle und gemeinschaftliche Lebensweise der Gläubigen bestimmt und sie die Gegebenheiten entweder als profane oder als Manifestationen des Heiligen bzw. als das Heilige selbst erleben lässt. Es könnte hinzugefügt werden, dass der Glaube an die Transzendenz, indem er die Lebensweise bestimmt, zu einem System ausgebaut wird, das auch rationale Elemente umfasst und so das Leben einer Gemeinschaft von Menschen gleichen Glaubens regelt.

2. Religionsphilosophie

Das Vorverständnis der Religion wird für die Diskussion zur Bestimmung der Religionsphilosophie vorausgesetzt. Nach dieser Definition ist bereits klar, dass nicht jeder Kontext, in dem von Transzendenz, Gott oder Heiligkeit die Rede ist, zur Religion gehört. Diese Begriffe können nämlich auch in einem epistemischen Kontext zur Sprache kommen. Wenn Aristoteles in der *Metaphysik* eine Seinslehre, also eine Ontologie, entwickelt, und ihm dabei sein Vernunftkonzept und entsprechende Vernunftschlüsse zu einem kosmologischen Abschluss des Systems in einem Gottesbegriff, im Begriff des unbewegten Bewegers, führen, dann verbleibt seine Argumentation im philosophischen, mithin im epistemischen Bereich.[1] Auch legt Aristoteles kein Zeugnis davon ab, dass ihm seine philosophische Erkenntnis ein religiöses Erlebnis vermittelt hätte oder dass diese Erkenntnis einem religiösen Erlebnis entsprungen wäre. Dennoch weist sein Gottesbegriff, der Begriff des unbewegten Bewegers, Merkmale auf, die auch dem Gott in monotheistischen Religionen zugesprochen werden. Hinsichtlich der rationalen Momente des Gottesbegriffes ergeben sich also Gemeinsamkeiten zwischen dem philosophischen Gottesbegriff des Aristoteles und dem religiösen Gottesbegriff zumindest bestimmter Religionen. Rechtfertigen es diese Gemeinsamkeiten, die *Metaphysik* des Aristoteles als Religionsphilosophie zu verstehen?

Das willkürlich gewählte Beispiel der aristotelischen Metaphysik und seine Reflexion bieten die Gelegenheit, verschiedene Beschäftigungen mit der Religion zu thematisieren. Auf diesem Wege lassen sich die Möglichkeiten dessen darstellen, was Religionsphilosophie sein könnte.

---

1 Vgl. Aristoteles: Metaphysik. Nach d. Übersetzung v. Hermann Bonitz bearbeitet v. Horst Seidl. Philosophische Schriften, Bd. 5. Hamburg 1995, 247ff [1069a].

2.1. Religionsphilosophie als Teilbereich der Metaphysik bzw. der Moralphilosophie?

Aristoteles gelangt in der Konsequenz seiner ontologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen zur Bestimmung eines Gottesbegriffes. Kant postuliert ausgehend von der Moralphilosophie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Die Geschichte der Philosophie bietet viele weitere Beispiele dafür, dass Gottesbegriffe im Rahmen verschiedener Teildisziplinen der Philosophie, insbesondere in der Metaphysik und in der Moralphilosophie, einen systematischen Platz haben können. Die Geltung, die solchen Begriffsbildungen zugesprochen wird, kann durchaus unterschiedlich sein: Für Aristoteles besitzt der Begriff des ersten Bewegers den Status einer philosophischen Erkenntnis, weil er als denknotwendig dargestellt wird; für Kant ist das Dasein Gottes keiner Erkenntnis zugänglich und kann nur postuliert werden, weshalb er von einem Vernunftglauben spricht. Religionsphilosophie könnte also jener Teilaspekt bestimmter philosophischer Disziplinen sein, der sich mit Begriffen beschäftigt, die auch in der Religion vorkommen.

Ein solches Verständnis von Religionsphilosophie bezieht die Religionsphilosophie nicht auf das im ersten Kapitel erläuterte Vorverständnis von Religion, sondern erfasst eine genuin philosophische Argumentation, die unabhängig von der Voraussetzung einer Religion oder eines Vorverständnisses von Religion, sei es als These oder als Gegenstand, ist.

Insbesondere in der Nachfolge Kants gibt es Versuche, Religionsphilosophie auf diese Weise zu konzipieren.[2] Es sind Versuche einer kritischen Religionsphilosophie, einer philosophischen Religionslehre, die die Religionsphilosophie bald als Zweig der Metaphysik, bald als Zweig der Moralphilosophie, aber auch als Vermittlungsglied zwischen Metaphysik und Moralphilosophie entwerfen.

Dieses Verständnis von Religionsphilosophie hat sich aber nicht durchgesetzt. So schreibt z.B. Friedo Ricken in seiner jüngst erschienenen Religionsphilosophie lapidar: „Religion ist nicht Metaphy-

2 Zur Geschichte des Begriffs „Religionsphilosophie“ vgl. Art. Religionsphilosophie. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8, 778ff.

sik.“[3] Ricken will damit die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen philosophischen Begriffen einerseits und religiösen Einstellungen und Lebensformen andererseits hervorheben. Wenn also Religionsphilosophie als Teilgebiet oder Aspekt innerhalb und ausgehend von einer philosophischen Systematik behandelt wird, dann wird gerade dadurch das Spezifische der Religion verfehlt. Es wird dann nicht über Religion philosophiert, sondern sozusagen über den „Gott der Philosophen“: über die Postulate eines Vernunftglaubens oder über metaphysische Erkenntnisansprüche. Ricken plädiert dafür, dass Religionsphilosophie Religion irgendwie voraussetzt. Auf das Wie des Voraussetzens wird zurückzukommen sein.

Aus diesen Überlegungen muss aber nicht der Schluss gezogen werden, dass die genuin philosophischen Argumentationen zu Begriffen, die auch in der Religion vorkommen, religionsphilosophisch völlig irrelevant seien. Methodisch können sie bei der Thematisierung der Religion und, wie sich gleich zeigen wird, der religiösen Philosophie, durchaus eine wichtige Rolle spielen.

Andererseits können vergleichende Forschungen nach Entsprechungen zwischen der Geschichte philosophischer Begriffsbildungen und der Geschichte religiöser Einstellungen und Lebensformen fragen. Religions- und Philosophiegeschichte werden so innerhalb der Kulturgeschichte zueinander in Beziehung gesetzt, um gegenseitigen Einflussnahmen nachzuspüren. Allerdings fallen solche Forschungen eher in den Bereich der Kulturgeschichte und Kulturtheorie, nicht der Religionsphilosophie, wenngleich sie für diese anregend sein können.

2.2. Religionsphilosophie als religiöse Philosophie?

Für Aristoteles gilt, dass sein metaphysischer Gottesbegriff in keinem, wie auch immer gerichteten, Konstitutionsverhältnis zum religiösen Glauben steht. In der Geschichte der Philosophie finden sich allerdings Beispiele für einen solchen Zusammenhang. So möchte z.B. Thomas von Aquin philosophisch zeigen, dass der christliche

3 Friedo Ricken: Religionsphilosophie. Stuttgart 2003, 18.

Glaube zwar über die Vernunft hinausgeht, aber nicht wider die Vernunft ist. Deshalb wendet er sich gegen die Meinung, es sei nicht nötig, das Dasein Gottes durch die Vernunft zu beweisen:

> Die erwähnte Meinung kommt aber wenigstens teilweise von der Gewohnheit her, mit der sie (d.h. ihre Vertreter) von Anfang an den Namen Gottes zu hören und anzurufen pflegen. Die Gewohnheit aber, besonders die, welche von Kindheit an besteht, erlangt die Kraft einer (zweiten) Natur: Daraus ergibt sich, daß der Geist an dem, womit er von Kindheit an genährt wird, so stark festhält, wie wenn es (ihm) natürlicherweise und an sich bekannt wäre. Teilweise jedoch ergibt sich (die Meinung) daraus, daß nicht zwischen dem an sich Bekannten schlechthin und dem für uns an sich Bekannten unterschieden wird; denn schlechthin ist freilich an sich bekannt, daß Gott ist, da ebendies, was Gott ist, sein Sein ist. Weil wir aber dies selbst, was Gott ist, mit dem Verstand nicht erfassen können, bleibt es für uns unbekannt. So ist z.B. an sich schlechthin bekannt, daß jedes Ganze größer ist als sein Teil. Dies müßte aber für denjenigen unbekannt sein, der den Begriff des Ganzen mit dem Verstand noch nicht erfaßte. Und so geschieht es, daß sich zu den (Prinzipien), welche die bekanntesten auf seiten der Dinge sind, unsere Vernunft so verhält wie das Auge der Eule zur Sonne, wie es [in] *Metaphysik II* heißt.[4]

Nach Aristoteles kann das Auge der Nachteule in der Dunkelheit sehen, aber nicht im Licht. Thomas von Aquin möchte nun, dass die Menschen die Prinzipien, die obersten Glaubenssätze, nicht nur in der Dunkelheit sehen, also aus Gewohnheit akzeptieren, sondern auch im Licht, also mittels der Vernunft einsehen. Die Philosophie wird hier in den Dienst einer bestimmten Religion gestellt: Ein bestimmter religiöser Glaube wird vorausgesetzt und soll durch die Philosophie gestützt und um rationale Momente ergänzt werden. Diese für die mittelalterliche Philosophie typische Konstellation, wonach die Philosophie als „Magd der Theologie", als Magd einer bestimmten Religion, gilt, schließt freilich die dialektische Wendung nicht aus, dass die eigentliche Entwicklung gerade von der Magd vollzogen wird. So schreibt Kurt Flasch:

---

4 Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden, I. Buch, 11. Kapitel. In: ders.: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Lateinisch-Deutsch. Übersetzt u. hg. v. Horst Seidl. Hamburg ^{3}1996, 7.

> Die jüdische Apologetik der Antike nannte Abraham und Moses – wegen deren Monotheismus – ‚Philosophen'. Die christliche Apologetik übernahm diese Diktion. Sie geriet dabei in folgendes Dilemma: Entweder sie behauptete bloß in triumphierender Rhetorik, die christliche Religion sei die ‚wahre Philosophie'; dann konnte sie die philosophisch gebildeten Zeitgenossen nicht für das Christentum gewinnen. Oder sie legte sich die Pflicht auf, philosophisch argumentierend zu zeigen, die Lösungen des Christentums enthielten die von der antiken Philosophie gesuchten Wahrheiten; dann lag alles Gewicht auf der strengen Durchführung dieses Programms, und die selbständige Vernunftbetätigung bekam ein Gewicht, das in den älteren Urkunden des Christentums nicht vorgesehen war. Was wir heute ‚Theologie' nennen und wofür es im Mittelalter lange Zeit nicht einmal einen einheitlichen Namen gab – meist sagte man: sacra scriptura, sacra doctrina –, entwickelte sich aus der Entscheidung für die zuletzt genannte Seite des Dilemmas. Diese ‚Theologie' enthielt von ihrer Aufgabenstellung her viel an Philosophie.[5]

Die Darstellung von Flasch lässt zwei Aspekte deutlich werden.

Zum einen kann sich die Philosophie auch in ihrem Dienstverhältnis zu einer bestimmten Religion als Philosophie entwickeln: Insofern können die Zeugnisse des mittelalterlichen Denkens als Beiträge zur Metaphysik, zur Moralphilosophie und zu anderen philosophischen Disziplinen gelesen werden, womit das Verständnis von Religionsphilosophie nicht über das im vorherigen Abschnitt dargestellte hinausgeht.

Zum anderen lässt dieses Dienstverhältnis aus heutiger Sicht eine neue Disziplin entstehen, nämlich die Theologie. Religionsphilosophie wäre danach mit Theologie im heutigen Sinn gleichzusetzen, wäre eine religiöse Philosophie, weil sie im Dienst einer bestimmten Religion steht.

In beiden Fällen ist Religionsphilosophie nicht Philosophieren über die Religion im Sinne eines allgemeinen Religionsbegriffs, wie er durch das Vorverständnis von Religion im ersten Kapitel expliziert wird.

Das am Beispiel der mittelalterlichen Philosophie diskutierte Verständnis von Religionsphilosophie findet sich in Varianten auch in heutigen Debatten.

---

5 Kurt Flasch: Einleitung. In: ders. (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 2: Mittelalter. Stuttgart 1988, 18f.

Als ein erstes Beispiel kann der religionsphilosophische Ansatz von Friedo Ricken gelten. Ricken geht nicht von der mittelalterlichen Tradition aus, sondern von der Grundfrage der Religionsphilosophie in der Neuzeit, wie sie von David Hume und von Immanuel Kant gestellt werde: die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Religion. Diese Frage könne auf die theoretische oder die praktische Vernunft ausgerichtet sein, im Rahmen verschiedener philosophischer Ansätze, also zum Beispiel eher empiristisch oder eher rationalistisch, gestellt werden, es könnten verschiedene Methoden zur Bestimmung des Verhältnisses zum Einsatz kommen. Auch das Verhältnis der Religion zur menschlichen Natur sollte in diesem Kontext thematisiert werden. Bis zu diesem Punkt scheint Ricken eine Religionsphilosophie zu vertreten, die die Religion im Sinne des Vorverständnisses thematisiert. Aber gerade das möchte er nicht. Er betont, dass sein Ansatz nach dem Verhältnis der Vernunft zur jüdisch-christlichen Religion fragt. Es geht ihm nicht um das Wesen der Religion als solcher. *Die* Religion ist für Ricken ein Abstraktum, über das zu philosophieren kaum sinnvoll sei. Unmissverständlich schreibt er: „Sie [die Religionsphilosophie] ist Reflexion auf eine Lebensform und als solche nur dem möglich, der mit ihr vertraut ist. Religionsphilosophie ist nur aus der Innenperspektive möglich, und diese kann immer nur die Innenperspektive einer bestimmten geschichtlichen Form der Religion sein.“[6]

Bei Ricken ist zwar nicht von einem Dienstverhältnis der Philosophie zu einer bestimmten Religion die Rede, aber das Betonen der Unumgänglichkeit der religiösen Innenperspektive für die Religionsphilosophie sowie der Hinweis auf eine bestimmte geschichtliche Form der Religion, lassen doch die Aufgabe einer solchen Religionsphilosophie deutlich werden: Es kann nur darum gehen – wenn nicht eine Sprengung der Innenperspektive und eine Zerstörung des religiösen Glaubens riskiert werden soll –, die Verträglichkeit einer bestimmten Religion mit der modernen Philosophie nachzuweisen, eventuell zu zeigen, dass sich beide Seiten gegenseitig stützen, also die Verhältnisses der Koexistenz und der Koalition bestehen, statt eines Dienstverhältnis. Ein solches Ziel wird im Rahmen der religiösen Philosophie durch die Auswahl der philosophischen Positionen,

6 Ricken: Religionsphilosophie, 16.

durch ihre Interpretation und durch die Modernisierung des religiösen Glaubens realisiert, wobei das Ergebnis immer umstritten sein wird.

Ein zweites Beispiel für das heutige Verständnis von Religionsphilosophie als religiöse Philosophie bietet der Ansatz von Michael Theunissen.[7] Theunissen diskutiert die Alternative: Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie. Er kommt zu dem Resultat, dass eine Philosophie der Religion, weil sie sich auf ein Abstraktum beziehe, nur zu einem bestimmten Grundwissen gelange. Um darüber hinaus zu kommen, müsse Religionsphilosophie bei einer bestimmten Religion ansetzen, welche auch für Theunissen die Religion der jüdisch-christlichen Tradition ist. Ein solches Konzept der Religionsphilosophie als religiöser Philosophie sei notwendig, weil Erfahrungen mit Gott nur in der religiösen Einstellung möglich sind, diese Erfahrungen aber das seien, worüber zu philosophieren ist.

Theunissens Ansatz steht in der Tradition des Philosophierens Sören Kierkegaards: Es geht um religiöse Erfahrungen der menschlichen Existenz in ihrer Geschichtlichkeit, in der eine bestimmte Religion inbegriffen ist.[8] Der Bezug auf die bestimmte Tradition der jüdisch-christlichen Religion bindet aber weder Kierkegaard noch Theunissen an Sätze der offiziellen Dogmatik einer Kirche. Die offiziellen Glaubenssätze eine Kirche können aus der Perspektive des Philosophierens über religiöse Erfahrungen durchaus kritisch gesehen werden. Ein solches Philosophieren kann verdeutlichen, inwiefern bestimmte religiöse Erfahrungen existentielle Probleme sind bzw. wie sich existentielle Probleme im Lichte religiöser Erfahrung darstellen.

Unabhängig davon, wie Kierkegaard und Theunissen ein solches Programm sehen würden, ist es durchaus vorstellbar, dass ein derartiges Philosophieren im Kontext verschiedener Religionen durchgeführt wird und dass eine Zusammenschau der Ergebnisse zu allgemeinen Einsichten in den Zusammenhang von menschlicher Existenz und religiöser Erfahrung gelangt. Diese Art der Religionsphilosophie

---

7 Vgl. Michael Theunissen: Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie? In: Information Philosophie. 2003 (31. Jg.) 5, 7–14.

8 Vgl. z.B. Michael Theunissen: Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt/M. 1993.

könnte also doch zu einer Philosophie der Religion beitragen – oder eine solche Verschiedenheit belegen, dass hinsichtlich des Themas Existenz und religiöse Erfahrung tatsächlich nicht mehr von einer Philosophie *der* Religion gesprochen werden könnte.

Aus der Sicht der religiösen Philosophie selbst würde gegen ein solches Programm gewiss der Einwand erhoben werden, dass die Zusammenschau entweder selbst an eine bestimmte religiöse Perspektive gebunden sei oder an gar keine religiöse. Im ersten Fall müsse damit gerechnet werden, dass die Zusammenschau die Ergebnisse verzerre, im zweiten Fall damit, dass die Ergebnisse nicht verstanden werden könnten. Ob solche Einwände gegen ein Forschungsprogramm schlagend sind, ließe sich wohl erst nach der Durchführung dieses Programms entscheiden.

2.3. Religionsphilosophie als Philosophie der Religion

Die Auffassung von der Religionsphilosophie als einem Teilgebiet innerhalb der genuin philosophischen Systematik erscheint als zu weit weg von aller Religion; die Auffassung von der Religionsphilosophie als religiöser Philosophie erscheint als zu nah an einer bestimmten Religion. Es bleibt die Möglichkeit, Religionsphilosophie als Philosophie der Religion zu verstehen. Diese Variante geht von einem Vorverständnis von Religion aus, das zu explizieren bereits zu ihren Aufgaben gehört, und bleibt in ihren Fragestellungen darauf orientiert, zu allgemeingültigen Aussagen bezüglich aller Religionen zu gelangen. Die Betrachtung einer bestimmten Religion ist für diese Religionsphilosophie immer nur ein Zwischenschritt auf ihrem Weg. Die Pluralität der Religionsphilosophien ergibt sich dann aus der Pluralität der philosophischen Methoden, welche in der Religionsphilosophie als Philosophie der Religion zur Anwendung kommen, aus der Pluralität der Schulen, welche Philosophie der Religion betreiben. Relativ unabhängig von dieser Pluralität können idealtypisch vielleicht drei grundsätzliche Zielstellungen der Religionsphilosophie, worunter jetzt immer die Philosophie der Religion verstanden wird, unterschieden werden. Dass es sich um eine idealtypische Unterscheidung handelt, soll heißen, dass innerhalb einer Religionsphilo-

sophie mehrere dieser Ziele verfolgt werden können und zu meist auch verfolgt werden, ohne dass diese Religionsphilosophie allein dadurch inkonsistent werden müsste.

2.3.1. Hermeneutische Zielsetzung

Ein erstes Ziel ist es, verständlich zu machen, was Religion in ihrer Eigentümlichkeit ist. Die Explikation des Vorverständnisses ist dieser Zielstellung verpflichtet. Methoden der Hermeneutik und der Einfühlung finden hier ebenso ein Anwendungsgebiet wie die phänomenologische Methode. Die Innenperspektive der Religion soll für möglichst jeden soweit wie möglich nachvollziehbar sein. Zugleich soll dabei das Gemeinsame aller Religionen hervortreten, weshalb Dokumente aus verschiedenen Religionen auszuwerten sind. Der Unterschied zu anderen Kulturbereichen soll zumindest auf der Ebene der Phänomene deutlich und verständlich werden. Der Ansatz Rudolf Ottos ist paradigmatisch für die hermeneutische Zielsetzung, aber auch die anthropologischen Ansätze können ihr zugeordnet werden.

2.3.2. Geltungsphilosophische Zielsetzung

Das Vorverständnis von Religion vorausgesetzt, können die von Seiten der Religion erhobenen Geltungsansprüche kritisch dargestellt und geprüft werden. Diese Kritik der Geltungsansprüche kann auf unterschiedliche Weise geschehen.

Immanuel Kant und in seiner Nachfolge Ernst Cassirer tun dies mit Hilfe der transzendentalen Methode. Kant fragt, wie Wissen und Glauben möglich sind, um aus den Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erklären, welche Geltungsansprüche berechtigterweise erhoben werden können und welche nicht. Cassirer versteht Mythos und Religion als eine der symbolischen Formen und grenzt die Weise dieser spezifischen Formung gegen andere symbolischen Formen ab. So wird deutlich, was in der Sinnordnung der Religion thematisiert werden kann und was nicht.

Die Analytische Sprachphilosophie prüft den Geltungsanspruch religiöser Sätze, indem sie ihr jeweiliges Sinn- bzw. Wahrheitskriteri-

um unterstellt. Die logisch-positivistische Richtung möchte klären, ob religiöse Sätze sinnvoll oder sinnlos sind. Sind sie sinnlos, kann über ihre Wahrheit oder Falschheit nicht entschieden werden; ansonsten wäre auch dieser Geltungsanspruch zu prüfen. Die sprachpragmatische Richtung thematisiert religiöse Sätze als Sprechhandlungen, um ihren Sinn in einer bestimmten Lebensform aufzuzeigen und zu diskutieren. Paradigmatisch für diese Richtungen sind die Ansätze von Rudolf Carnap bzw. Ludwig Wittgenstein.

2.3.3. Reduktionistische Zielsetzung

In nicht wenigen Religionsphilosophien wird versucht, Religion als Ausdruck oder Form von etwas Anderem zu deuten. Die Wahrheit über die Religion besteht dann darin, die Religion auf dieses Andere zurückzuführen, zu reduzieren, und zu erklären, warum dieses Andere eine Form annimmt, in der es nicht als es selbst, sondern als Religion erscheint. Die reduktionistische Zielsetzung lässt sich auf die Frage bringen: Warum erscheint Immanentes als Transzendentes und um welches Immanente handelt es sich dabei? Im Folgenden seien einige gängige Varianten dieser Zielsetzung genannt. Es ist zu beachten, dass auch hier Kombinationen möglich sind.

Der psychologische Reduktionismus versteht Religion als einen seelischen Zustand, mit dem auf seelische Probleme reagiert wird und der individual- oder sozialpsychologisch zu erklären ist.

Der evolutionäre Reduktionismus deutet Religion als ein Entwicklungsstadium, dass notwendigerweise durchlaufen werden muss, aber schließlich von einem anderen abgelöst wird. Dieser Reduktionismus ist in einer eher empirisch-historischen oder einer eher geschichtsphilosophischen Variante möglich.

Der moralische Reduktionismus sieht die Wahrheit, sozusagen den rationalen Kern der Religion in der Moral: ein Kern, der aus seiner Schale herausgelöst werden kann.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt der funktionale Reduktionismus ein. Er versteht Religion als eine spezifische Weise, eine bestimmte soziale Funktion zu erfüllen, die aber auch durch etwas erfüllt werden kann, was nicht Religion ist, wenngleich dann in anderer Weise. Insofern wird Religion hier nicht auf etwas Anderes reduziert,

es wird aber doch behauptet, dass sie durch funktionale Äquivalente ersetzt werden kann. Wird Religion sogar mit einer bestimmten Funktion gleichgesetzt, dann muss alles Religion genannt werden, was diese Funktion erfüllt. Dieser inhaltlich reduzierte Religionsbegriff ist dann hinsichtlich seines Begriffsumfangs also viel weiter als die Definition von Religion aufgrund des Vorverständnisses.

Für alle diese Varianten und auch für Mischformen von ihnen werden in dieser Abhandlung Exempel gegeben und diskutiert.

Die reduktionistischen Ansätze können zum Teil als Grundlegungen von Einzelwissenschaften gesehen werden, die sich mit der Religion beschäftigen. So kann der psychologische Reduktionismus als Grundlegung der Religionspsychologie gelten. Der funktionale Reduktionismus und auch der moralische Reduktionismus spielen eine grundlegende Rolle im Hinblick auf die Religionssoziologie. Ob diese Einzelwissenschaften dann selbst überhaupt noch philosophische Ansprüche erheben oder sich einfach als perspektivische Sichten auf die Religion verstehen, ist für die Möglichkeit, sie als Ausdruck einer philosophischen Position verstehen zu können, nicht entscheidend. Daher sollte Religionsphilosophie so offen sein, auch diese Disziplinen zu berücksichtigen.

2.4. Religionskritik

Religionsphilosophie steht in einem engen Zusammenhang mit der Religionskritik. Insbesondere die reduktionistischen Zielsetzungen setzen offensichtlich eine gewisse Distanz zur Religion voraus, weil sie davon ausgehen, dass sich religiöse Geltungsansprüche nicht als solche einlösen lassen und Religion prinzipiell ersetzbar oder vermeidbar ist. Aber auch für die geltungsphilosophische Zielsetzung sind religiöse Sätze zumindest nicht fraglos gültig.

Nicht zum Reduktionismus führende Varianten der Religionskritik entstehen bereits in der religiösen Philosophie bzw. Theologie und stehen oftmals im Zusammenhang mit genuin philosophischen Fragestellungen, insbesondere im Zusammenhang mit der Metaphysikkritik. Die Religionskritik innerhalb der religiösen Philosophie kann *interne Kritik* genannt werden, weil sie Religion nicht prinzipiell in Frage stellt. So kritisiert z.B. Thomas von Aquin den ontologischen

Gottesbeweis von Anselm von Canterbury, um dann selbst Gottesbeweise vorzulegen. Durch die philosophische Metaphysikkritik, die empiristische wie die transzendentalphilosophische, die dann z.B. die Möglichkeit von Gottesbeweisen schlechthin bestreitet, wandelt sich die interne Kritik allmählich zu einer externen, die die reduktionistische Zielsetzung ermöglicht.

Formen *externer Kritik* können aber auch genuin politisch motiviert sein und sich zunächst gegen religiöse Institutionen richten, insbesondere gegen hierarchisch organisierte Kirchen und ihre Würdenträger. Hierfür steht die These von der Religion als Betrug durch die Priester.

Die Verschiedenheit von externer und interner Kritik findet ihren Ausdruck in der unterschiedlich tendenziösen Verwendungsweise der Begriffe *Aufklärung* und *Religionsphilosophie*: Interne Kritik möchte mit ihnen zum Ausdruck bringen, dass sie über die wahre Religion aufklärt, was zumeist auf eine Argumentation der religiösen Philosophie in Richtung Monotheismus hinausläuft. Externe Kritik möchte oftmals über Religion als falsches Bewusstsein, als Ideologie, aufklären, was auf eine reduktionistische Argumentation in Richtung Atheismus hinausläuft.

Religionsphilosophische und religionskritische Äußerungen finden sich zwar bereits in der Antike, virulent werden sie aber erst zu Beginn der Neuzeit: Die entsprechenden Einstellungen und Zweifel sind dann nicht mehr auf einige Intellektuelle beschränkt, sondern Bestandteil des Welt- und Menschenbildes der Moderne. Dass dieser weltanschauliche Wandel nicht zu einem Untergang der Religionen führt, sondern dass sogar neue Formen der Religiosität entstehen, ist ein Faktum, dass die Religionsphilosophie in seiner Bedeutsamkeit gar nicht überschätzen kann. Die Pluralität der Weltanschauungen gehört zu den Wesensmerkmalen der Moderne, ein Wesensmerkmal, das insbesondere in der Politischen Philosophie bedacht werden muss.

2.5. Definitionsweisen als Ausdruck religionsphilosophischer Zielsetzungen

Die religionsphilosophischen Zielsetzungen finden oftmals bereits im definierten Vorverständnis der Religion ihren Ausdruck. Es wird zwischen *fideistischen* und *wissenschaftlichen* sowie zwischen *substantiellen* und *funktionalen* Definitionen unterschieden. Unter diesen Gesichtspunkten soll das hier definierte Vorverständnis nochmals diskutiert werden. Zur Erinnerung sei diese Definition noch einmal angeführt: Religion ist der nichtepistemische Glaube an eine Transzendenz, der die individuelle und gemeinschaftliche Lebensweise der Gläubigen bestimmt und sie die Gegebenheiten als profane oder als Manifestationen des Heiligen bzw. als das Heilige selbst erleben lässt.

Als „fideistische", d.h. „gläubige", Definitionen werden jene bezeichnet, welche die Behauptung der Wirklichkeit der Transzendenz und damit der Möglichkeit eines wirklichen Verhältnisses zur Transzendenz implizieren. Sogenannte wissenschaftliche Definitionen versuchen, solche Implikationen zu vermeiden. Als eine fideistische Formulierung würde z.B. diese gelten: Religion ist die Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen. Dem würde als eine wissenschaftliche Formulierung entgegengesetzt werden: Religion ist das Verhältnis der Menschen zu Dingen oder Erscheinungen, die sie für heilig halten.

Das Problem bei der Wahl der Definition besteht darin, dass beide Definitionsweisen zu weit gehen können, zumindest für die Zwecke der Religionsphilosophie. Die fideistische Definition kann die weitere Untersuchung bereits auf eine Untersuchung im Rahmen einer religiösen Philosophie festlegen und Kritik damit auf interne Kritik beschränken. Die wissenschaftliche Definition kann sich bereits auf einen reduktionistischen Ansatz versteifen, der möglicherweise bestimmte Merkmale der Religion nicht mehr erfasst. So würde ein religiöser Mensch z.B. nicht sagen, dass er etwas für heilig hält, sondern dass es ihm heilig ist. Manchmal werden Bilder gezeigt, und es soll erraten werden, worum es sich dabei handelt. In einem solchen Fall könnte z.B. gesagt werden: Ich halte das für die Abbildung der Oberfläche einer Orangenschale, stark vergrößert. In einem solchen epistemischen Modus befindet sich aber der religiös Gläubige nicht.

Er ist überzeugt, tatsächlich die Wirklichkeit des Heiligen zu erfahren. Die Definition muss also so gewählt werden, dass sie die Innenperspektive der religiösen Einstellung erfasst, ohne eine Vorentscheidung im Hinblick auf Geltungsfragen zu treffen.

Die Unterscheidung zwischen funktionalen und substantiellen Definitionen wird darin gesehen, dass die funktionalen besagen, was Religion leistet, die substantiellen, was Religion ist. Eine solche Unterscheidung fordert entweder zu einer Entscheidung zwischen einem funktional reduktionistischen Ansatz und irgendeinem anderen auf, oder die Disjunktion der Definitionsvarianten muss als unvollständig gelten. Die zweite Alternative ergibt sich deshalb, weil es bei der Religion, wie bei anderen Kulturgebieten des Menschen auch, bereits eine Abstraktion darstellt, wenn das, was etwas ist, getrennt von dem betrachtet wird, was es leistet: Religion ist religiöser Glaube und zeigt sich darin, dass dieser Glaube die Lebensweise der Gläubigen bestimmt. Wird von einem der beiden Aspekte dauerhaft abgesehen, wird das Wesen der Religion verfehlt.

Die erste Alternative, die Entscheidung zwischen entweder funktionalem oder anderem Reduktionismus, erzwingt eine Unterscheidung zwischen Begriffen mit völlig verschiedenen Extensionen. Eine funktionalistische Definition in diesem Sinne würde Religion bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Nach der zur Verdeutlichung gewählten Bestimmung der Religion würde alles, was die Lebensweise der Menschen bestimmt, unter diese Definition fallen. Auch wenn die Definition der Funktion eingeschränkter ist, sind funktionale Religionsbegriffe so bestimmt, dass sie die Innenperspektive der Religion ausschließen. Zumindest für religionsphilosophische Zwecke, aber wohl auch für einzelwissenschaftliche Untersuchungen zur Religion, sind daher substantielle Definitionen vorzuziehen: Die Abgrenzung des Gegenstandsbereiches ist in ihnen spezifischer und sie enthalten weniger theoretische Vorentscheidungen.

Nach diesen Überlegungen darf die hier gegebene Definition des Vorverständnisses der Religion als eine sogenannte wissenschaftliche Definition gelten, weil sie sich weder auf den Standpunkt einer religiösen Philosophie festlegt, noch Religion ausschließlich aus ideologiekritischer Perspektive thematisiert. Und sie darf als eine sogenannte substantielle gelten, weil sie versucht, dem Spezifischen der Religion unter Einbeziehung der Innenperspektive der Gläubigen

gerecht zu werden. Funktionale Aspekte der Religion werden dabei weder ausgeschlossen noch verabsolutiert.

3. Gottesbeweise und ihre Kritik

Gottesbeweise entstammen den Traditionen der Metaphysik und der religiösen Philosophie. Bereits innerhalb dieser Traditionen werden sie kritisch diskutiert. Grundlegend für alle modernen Debatten über Gottesbeweise ist Kants Metaphysikkritik: Im Rahmen der *Transzendentalen Dialektik* seiner *Kritik der reinen Vernunft* klassifiziert Kant die Beweisarten für das Dasein Gottes und unterzieht sie einer systematischen Kritik. Aufgrund dieser Leistung Kants sowie späterer Arbeiten der Analytischen Philosophie, welche die Kritik der Gottesbeweise mit den Mitteln der modernen formalen Logik und unter Voraussetzung des Sinn- und Wahrheitskriteriums des Logischen Positivismus nachvollziehen, gilt das Problem der Gottesbeweise innerhalb der Religionsphilosophie als gelöst: Das Dasein Gottes kann ebensowenig wie sein Nichtdasein bewiesen werden. Dieses Ergebnis wird auch von Seiten der religiösen Philosophie im Prinzip anerkannt. So schreibt der Neothomist Horst Seidl: „Keine Wissenschaft kann von ihrem Gegenstand das Sein beweisen, weder Dasein noch Sosein, sondern muß es voraussetzen. Das gilt auch für die christliche Theologie, die Gott als Gegenstand ihrer Untersuchung hat.“[1]

Innerhalb der religiösen Philosophie des Mittelalters dienen Gottesbeweise der Ergänzung und als Stütze des religiösen Glaubens: Neben die Glaubensgewissheit soll die Gewissheit aus Einsicht durch die sogenannte „natürliche Vernunft“ treten. Bereits zum Ende des Mittelalters leugnen einige Denker aus erkenntnistheoretischen Gründen die Möglichkeit von Gottesbeweisen: So z.B. Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Autrecourt, die empiristische Positionen vertreten.

Im neuzeitlichen Rationalismus, etwa bei Descartes oder Leibniz, dienen Gottesbeweise in erster Linie als Stütze der Metaphysik, d.h. einer Erkenntnis, die mittels der Vernunft die Erfahrung übersteigt. Diese Funktion des Gottesbegriffs und des Gottesbeweises wird sowohl hinsichtlich der Grundlegung bzw. des Abschlusses des jeweili-

1 Horst Seidl: Einleitung. In: Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, XXIV.

gen Systems beansprucht als auch als Schutzschild gegen Bevormundung seitens der Kirche: Indem die Verträglichkeit von Religion und Vernunft metaphysisch dargestellt wird, soll ein Freiraum für die philosophische und wissenschaftliche Forschung gesichert werden.

Innerhalb der Religionsphilosophie können die Gottesbeweise und ihre Kritik als eine spezifische Prüfung möglicher Geltungsansprüche der Religion angesehen werden. Das Thema fällt also unter die geltungsphilosophische Zielsetzung der Religionsphilosophie, auch wenn es zunächst im Rahmen von Konzepten behandelt wird, welche sich selbst nicht als Philosophie der Religion verstehen. Ist eine philosophische Disziplin zu einem gewissen Selbstverständnis gekommen, kann sie immer in der bisherigen Philosophiegeschichte zu sich hinführende Traditionen entdecken. Im Sinne eines solchen Rückblicks seitens der Philosophie der Religion kann die Diskussion der Gottesbeweise verstanden werden.

3.1. Der ontologische Gottesbeweis

Als Vater des ontologischen Gottesbeweises gilt Anselm von Canterbury (1033–1109). Anselms Argument scheint zunächst vom Glauben auszugehen, denn er schreibt: „Also, Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, daß ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.“[2] Die Einsicht, die der Glaube gewehrt, ist zwar vorausgesetzt, wird aber als solche, d.h. hinsichtlich ihrer Glaubensgewissheit, sogleich suspendiert: Anselm bitte darum, auch durch die Vernunft einzusehen, was er glaubt. Das Sosein Gottes, nämlich Gott als das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, wird zwar als Glaubensinhalt ausgewiesen, im weiteren Verlauf der Argumentation aber nur als Begriffsbestimmung beansprucht. Dieser Begriffsbestimmung, die das Sosein Gottes betrifft, können daher auch jene zustimmen, die nicht an die Existenz Gottes glauben. An-

2 Zitiert nach: Flasch (Hg.): Mittelalter, 217. (Text aus: Anselm von Canterbury: Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart 1962).

selm nimmt also keineswegs an, dass aus dem Begriff des Soseins eines Gegenstandes immer auf dessen Dasein geschlossen werden kann. Dies wird unmissverständlich deutlich, wenn er schreibt:

> Gibt es also ein solches Wesen nicht, weil ‚der Tor in seinem Herzen gesprochen hat: es ist kein Gott' [Psalter. 14, 1; 53, 1]? Aber sicherlich, wenn dieser Tor eben das hört, was ich sage, ‚etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann', versteht er, was er hört; und was er versteht, ist in seinem Verstande, auch wenn er nicht einsieht, daß dies existiert. Denn ein anderes ist es, daß ein Ding im Verstande ist, ein anderes, einzusehen, daß das Ding existiert.[3]

Die Differenz zwischen dem Gedachten und dem Existierenden verdeutlicht Anselm durch eine Analogie: Ein Maler denkt voraus, was er schaffen will, weiß aber, dass er es noch nicht geschaffen hat. Es ist also in seinem Verstande, aber deshalb noch nicht im Dasein. Dass es aber in seinem Verstande ist, muss der Maler zugeben. So muss auch der Tor, also der Ungläubige, zugeben, dass er Gott denkt, wenn er den Begriff vom Sosein Gottes versteht, obwohl er das Dasein Gottes bestreitet. Mit den Worten von Anselm: „So wird also auch der Tor überführt, daß wenigstens im Verstande etwas ist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, weil er das versteht, wenn er es hört, und was immer verstanden wird, ist im Verstande."[4]

An dieser Stelle scheint Anselm sich nicht eindeutig auszudrücken, denn es könnte gefragt werden, was die Wendung „im Verstande sein" bedeutet. Will Anselm sagen, dass Gott im Verstande existiert? Dann würde aber auch das Bild, das sich der Maler denkt, bevor er es erschafft, im Verstande existieren. Anselm betont aber den Unterschied zwischen dem Im-Verstande-sein und dem Existieren eines Dinges. „Im-Verstande-sein" bedeutet also, die Vorstellung eines Dinges haben, den Begriff eines Dinges denken, ihn verstehen. Die Existenz des Dinges bleibt davon zunächst verschieden. Der Ungläubige räumt also ein, dass er den Begriff Gottes denkt und versteht. Nun folgt Anselms eigentliches Argument:

> Und sicherlich kann ‚das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann', nicht im Verstande allein sein. Denn wenn es wenigstens im Verstande al-

3 Flasch (Hg.): Mittelalter, 217.
4 Flasch (Hg.): Mittelalter, 218.

> lein ist, kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit existiere – was größer ist. Wenn also ‚das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann' im Verstande allein ist, so ist eben ‚das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann', über dem Größeres gedacht werden kann. Das aber kann gewiß nicht sein. Es existiert also ohne Zweifel ‚etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann', sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.[5]

Anselm argumentiert also so: Wenn Gott als das gedacht wird, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, dann kann nicht gedacht werden, dass Gott nur ein Gedankending, nur ein Begriff ist, welcher allein im Verstande gedacht wird, sondern es muss gedacht werden, dass Gott auch in Wirklichkeit existiert. Denn das, vom dem gedacht wird, dass es sowohl als Begriff im Verstande ist als auch als etwas in der Wirklichkeit, wird als größer gedacht als das, von dem gedacht wird, dass es allein als Begriff im Verstande ist. Gott wird aber als das gedacht, über dem Größeres nicht gedacht werden kann. Bis hierhin kann Anselms Überlegungen zugestimmt werden. Er zieht nun allerdings den Schluss: Also existiert Gott in Wirklichkeit. Aus seiner Argumentation hätte er aber lediglich die Schlussfolgerung ziehen können: Also muss Gott als in Wirklichkeit existierend gedacht werden. Daraus aber, dass aus bestimmten Prämissen, insbesondere aus dem gesetzten Gottesbegriff, sich logisch die Notwendigkeit ergibt, Gott als existierend zu denken, folgt aber nicht, das Gott wirklich existiert. Der Fehler Anselms besteht also darin, dass er von einer prämissenabhängigen logischen Notwendigkeit zu einer Existenzaussage übergeht. Dieser Übergang ist aber kein logischer.

Anselm zeigt aber immerhin, dass sich aus einem Gottesbegriff, der aus dem Glauben stammt, bestimmte Denknotwendigkeiten ergeben. Er zeigt also, wie das Denken ausgehend von Glaubensinhalten rational ein Denksystem aufbaut. Es ist aber dann ein rationales System, das auf dem Glauben basiert. Aus einem solchen System können aber keine glaubensunabhängigen Existenzaussagen deduziert werden.

Dass Anselm eigentlich etwas über die immanente Rationalität eines Glaubenssystems sagt, wird deutlicher bei seiner zweiten Argumentation, die das Ziel verfolgt, zu beweisen, dass nicht gedacht werden kann, dass Gott nicht existiert. Er schreibt:

---

5 Flasch (Hg.): Mittelalter, 218.

„Denn es läßt sich denken, daß es etwas gibt, das als nichtexistierend nicht gedacht werden kann – was größer ist, als was als nichtexistierend gedacht werden kann.“[6] Diese Beweisprämisse muss freilich nur dann akzeptiert werden, wenn Anselms Gottesbegriff und die sich aus ihm ergebenden Denknotwendigkeiten vorausgesetzt werden. Dann kann Anselm fortfahren: „Wenn deshalb ‚das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‘, als nichtexistierend gedacht werden kann, so ist eben ‚das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‘, nicht das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann; was sich nicht vereinbaren läßt.“[7]

Wiederum könnte Anselm den Schluss ziehen: Also kann Gott nicht als nichtexistierend gedacht werden. Anselm springt aber erneut von der Logik in die Wirklichkeit, wenn seine Schlussfolgerung lautet: „So wirklich also existiert ‚etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‘, daß es als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kann.“[8] Anselm hätte aber lediglich diesen Schluss ziehen können: Wenn etwas gedacht wird, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, dann kann es als nichtexistierend nicht gedacht werden.

Es kann gefragt werden, weshalb Anselm sein Sprung vom Denken in die Wirklichkeit nicht auffällt. Weshalb bemerkt er nicht den logischen Fehler, dass er von der gedachten Wirklichkeit Gottes auf die Wirklichkeit Gottes schließt?

Sein Ausgangspunkt ist der Tor, also der Ungläubige, der zwar den Gottesbegriff zugibt, aber dennoch sagt: Es ist kein Gott. Anselm sieht hierin eine Inkonsistenz: Wie kann es sein, dass der Ungläubige Gott als das denkt, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, und doch denkt, dass Gott nicht existiert? Anselm kann ja zeigen, dass beides zu denken widersprüchlich ist. Er schreibt daher: „Denn niemand, der das einsieht, was Gott ist, kann denken, daß Gott nicht existiert [...].“[9] In diesem Punkt muss Anselm wohl recht gegeben werden: Der Wesensbegriff Gottes, also was Gott ist, impliziert zu denken, dass Gott ist. Anselm erklärt die Inkonsistenz im Denken des Ungläubigen damit, dass dieser die Wesensbestimmung Gottes „ent-

6 Flasch (Hg.): Mittelalter, 218.
7 Flasch (Hg.): Mittelalter, 218.
8 Flasch (Hg.): Mittelalter, 218.
9 Flasch (Hg.): Mittelalter, 219.

weder ohne jede oder mit einer fremden Bedeutung“[10] versteht: Der Ungläubige weiß den Wesensbegriff Gottes *de dictio* zu gebrauchen, ohne einzusehen, was er *de re* bedeutet. Anselm drückt dies so aus: „Anders nämlich wird ein Ding gedacht, wenn der es bezeichnende Laut gedacht wird, anders wenn eben das, was das Ding ist, verstanden wird.“[11]

Anselm überlegt also so: Wenn sich der Ungläubige wirklich darüber im Klaren wäre, was der Wesensbegriff besagt, dann müsste er auch denken, dass Gott existiert. Bis hierher ist Anselm wieder im Recht. Er geht aber einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er seine Überlegung so fortsetzt: Wer denkt, dass Gott existiert, muss auch zugeben, dass Gott existiert. Dieser Schritt geht deshalb zu weit, weil „denken, dass Gott existiert“ hier lediglich bedeutet, eine Schlussfolgerung aus Prämissen zu ziehen oder einfach eine Implikation zu akzeptieren. Der Ungläubige muss also, um in seinen Aussagen konsistent zu sein, zugeben, dass er Gott als existierend denken muss, wenn er die vorgegebene Wesensbestimmung Gottes denkt. Wenn Anselm daraus den Schluss zieht, dass der Ungläubige auch zugeben muss, dass Gott existiert, dann setzt er unter der Hand Denken und Erkennen gleich.

Der Unterschied zwischen Denken und Erkennen wird durch das folgende Beispiel deutlich: Es kann gedacht werden, dass der Mond aus Käse ist. Wer denkt, dass der Mond aus Käse ist und dass Käse essbar ist, muss auch denken: Wenn der Mond aus Käse ist, dann ist der Mond essbar. Unter diesen Prämissen muss also gedacht werden, dass der Mond essbar ist. Damit ist aber weder erkannt, dass der Mond aus Käse ist, noch dass er essbar ist. Ebenso verhält es sich mit Anselms ontologischen Gottesbeweis: Es kann gedacht werden, dass Gott das ist, über dem Größeres nicht gedacht werden kann. Wer dies denkt und außerdem denkt, dass solches sowohl im Verstande ist als auch in der Realität sein muss, muss auch denken: Wenn Gott das ist, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, dann existiert Gott. Unter diesen Prämissen muss also gedacht werden, dass Gott existiert. Aber damit ist weder die Wesensbestimmung Gottes erkannt, noch seine Existenz.

---

10 Vgl. Flasch (Hg.): Mittelalter, 219.

11 Flasch (Hg.): Mittelalter, 219.

Der ontologische Gottesbeweis Anselms wird bereits von Thomas von Aquin (1224–1274) kritisiert. Thomas macht geltend, dass nicht alle, die zugeben, dass Gott ist, den von Anselm gegebenen Wesensbegriff zustimmen. Anselms Wesensbegriff Gottes könnte also auch unter Gläubigen umstritten sein. Wichtiger ist Thomas' weiteres Gegenargument.

Thomas schreibt nämlich:

> Sodann weil, selbst zugegeben, daß alle durch den Namen Gottes etwas erfassen, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, es doch nicht notwendig sein wird, daß etwas, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, in Wirklichkeit ist. Man muß nämlich auf dieselbe Weise ein Ding und die Bedeutung seines Namens annehmen. Daraus aber, daß man mit dem Verstand erfaßt, was mit dem Namen ausgesprochen wird, folgt noch nicht, daß Gott ist, außer in der Vernunft. Deshalb wird auch das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, nur in der Vernunft sein müssen. Und daraus folgt nicht, daß etwas in Wirklichkeit sei, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden könne. Und so ergibt sich für diejenigen nichts Widersprüchliches, die annehmen, daß Gott nicht sei; denn es ist, wenn etwas entweder in Wirklichkeit oder in der Vernunft gegeben ist, nicht widersprüchlich, daß etwas Größeres gedacht werden könne, außer für den, der einräumt, es gebe etwas in Wirklichkeit, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden könne.[12]

Thomas erkennt, dass der Wesensbegriff Gottes, den Anselm gibt, nur eine Definition des Gottesbegriffes ist, keine Erkenntnis dessen, was Gott ist. Der Wesensbegriff kann aber nur dann mit der Existenz des Wesens verbunden werden, wenn er eine Erkenntnis des wirklichen Wesens ist. Solange also nicht erkannt ist, dass Gott in Wirklichkeit das ist, was der Wesensbegriff besagt, muss auch nicht eingeräumt werden, dass Gott existiert. Wenn aber Gott als das erkannt wäre, was der Wesensbegriff besagt, dann wäre auch erkannt, dass Gott existiert. Jedenfalls kann aus der Bedeutung eines Namens und deren Verständnis, nicht auf das Dasein des mit diesen Namen Bezeichneten geschlossen werden. Damit ist der ontologische Gottesbeweis widerlegt. Thomas macht deutlich, dass er nicht funktionieren kann, weil er nicht von einer Erkenntnis ausgeht. Ginge er aber von einer Erkenntnis aus, dann wäre die vermeintliche Deduktion nur die Ex-

12 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 9.

plikation einer Erkenntnis: Anselm würde nur sagen, dass die Erkenntnis des wirklichen Wesens Gottes analytisch die Erkenntnis der Existenz Gottes beinhaltet. Ontologische Gottesbeweise sind also entweder notwendigerweise falsch oder nur explikativ, d.h. sie können zu keiner neuen Erkenntnis führen. Explikativ sind sie aber nur dann, wenn eine Erkenntnis vom Wesen Gottes vorausgesetzt wird.

Anselm setzt seinen Gottesbegriff, dem er Erkenntnisstatus zubilligt, weil er unter der Hand Denken und Erkennen gleichsetzt, als Prämisse seines Beweises ein. Das heißt, dass er versucht, die Existenz Gottes durch eine Deduktion zu beweisen. Das deduktive Verfahren kann nur gelingen, wenn tatsächlich eine Erkenntnis des Wesens Gottes vorausgesetzt werden kann. Diese Erkenntnis kann nicht durch Glaubensinhalte ersetzt werden, wenn der Beweis auch Ungläubige überzeugen soll. Die Gretchenfrage für die deduktive Beweisführung lautet also: Kann Gott selbst in seinem Wesen erkannt werden, und zwar unabhängig von Glaubensinhalten? Wenn dies möglich wäre, dann wäre aber der Glauben unnötig: Er ist dann durch Erkenntnis ersetzt. Mit dem ontologischen Gottesbeweis scheidet daher auch jeder deduktiver Gottesbeweis aus.

Thomas hat dies gesehen, er schreibt nämlich:

> Denn wie für uns an sich bekannt ist, daß das Ganze größer ist als sein Teil, so ist auch für die, welche die göttliche Wesenheit selbst (ein)sehen, an sich am bekanntesten, daß Gott ist, und zwar deshalb, weil seine Wesenheit sein Sein ist. Da wir aber seine Wesenheit nicht (ein)sehen können, gelangen wir zur Erkenntnis seines Seins nicht aufgrund Seiner selbst, sondern seiner Wirkungen.[13]

Thomas lässt also für den Glauben Raum, indem er sagt, dass das Wesen Gottes nicht oder zumindest nicht vollkommen erkannt werden kann. Insofern ist das Wesen Gottes ein Gegenstand, der über unsere Vernunft und Erkenntnis geht und der damit ein Gegenstand des Glaubens ist.

Die Idee des Thomas ist nun die, die Existenz Gottes zu beweisen, indem von etwas ausgegangen wird, was erkennbar ist und als bekannt vorausgesetzt werden kann, um dann auf die Existenz Gottes zu schließen. Diese Beweisverfahren wird in der Literatur zu Thomas als

13 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 9.

induktiv klassifiziert, ist aber eigentlich abduktiv. Thomas beschreibt sein Verfahren auch als abduktives, wenngleich er diesen Begriff natürlich nicht verwendet. Er schreibt:

> Wenn die Ursache aus der Wirkung bewiesen wird, ist es notwendig, die Wirkung anstelle der Definition der Ursache zu verwenden, um zu beweisen, daß die Ursache ist. Und dies ist besonders auch bei (dem Beweis von) Gott der Fall: Denn um zu beweisen, daß etwas ist, muß man notwendig als Mittelterm das annehmen, was sein Name bedeutet, nicht aber das, was es ist, weil die Frage, was etwas ist, erst nach der Frage kommt, ob es ist. Die Namen Gottes aber werden (Ihm) zugeschrieben von seinen Wirkungen her, wie sich später zeigen wird. Wenn wir daher aus der Wirkung beweisen, daß Gott ist, können wir als Mittelterm das annehmen, was dieser Name ‚Gott' bedeutet.[14]

Prämissen sind also die Wirkung, d.h. das Resultat, und die Bedeutung des Namens Gottes, d.h. die Regel. Geschlossen wird auf den Fall, also darauf, dass Gott die Ursache ist. Dies ist eindeutig die Beschreibung einer Abduktion, die ja auch charakterisiert wird als Schluss von der Wirkung auf die Ursache oder von Tatsachen einer Art auf Tatsachen anderer Art. Das klassische Beispiel für eine Abduktion lautet:

Resultat:	Diese Bohnen sind weiß.
Regel:	Alle Bohnen in diesem Sack sind weiß.
Fall:	Also sind diese Bohnen aus diesem Sack.

Wenn das Verfahren von Thomas das abduktive ist, aber auch wenn es das induktive wäre, dann ist vorab klar, dass Thomas keinen logisch schlüssigen Beweis liefern kann: Logisch streng ist allein die Deduktion.

Dass Gott ist, lässt sich nach Thomas auf fünf Wegen beweisen.[15] Zumindest die ersten drei Wege lassen sich zu einer Art von Gottesbeweisen zusammenfassen. Diese Art wird kosmologischer Gottesbeweis genannt.

14 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 51.

15 Vgl. Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 53.

3.2. Der kosmologische Gottesbeweis

Thomas gibt drei Varianten des kosmologischen Gottesbeweises, die sich danach unterscheiden, von welchem bekannten Merkmal der Erscheinungswelt sie ausgehen: von der Bewegung, von der Kontingenz bzw. Vergänglichkeit oder von der Ursächlichkeit. Es ist für den kosmologischen Gottesbeweis offensichtlich nicht entscheidend, von welchem Bekannten ausgegangen wird. In allen drei Gottesbeweisen wird eine Namensbedeutung von Gott verwendet: Gott als erste Ursache, wenn von der Ursächlichkeit ausgegangen wird; Gott als schlechthin notwendiges Wesen, wenn es um die Kontingenz geht; und Gott als erster Beweger, wenn der Ausgang von der Bewegung genommen wird. Der Beweis endet jeweils damit, dass das, was die Namensbedeutung besagt, mit Notwendigkeit angenommen werden muss. Thomas fügt dann jedesmal hinzu, dass dies „Gott" genannt wird.

Als Beispiel für diese Beweisart sei der Beweis der Ursächlichkeit angeführt. Der erste Schritt expliziert das, was nach dem Schlussschema das „Resultat" genannt wird und bei der Abduktion als Prämisse fungiert. Thomas schreibt:

> (a) Wir finden nämlich, daß in den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen) hier eine Ordnung der wirkenden Ursache besteht. Es findet sich jedoch nicht und ist auch nicht möglich, daß etwas Wirkursache seiner selbst sei, da es so früher wäre als es selbst, was unmöglich ist.[16]

Seit Hume muss zwar gesagt werden, dass sich Kausalität nicht beobachten lässt, also der Begriff der Kausalität, insofern er eine notwendige Verknüpfung enthält, nicht aus der Erfahrung gewonnen werden kann. Andererseits kann aber seit Kant gesagt werden, dass die Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf die Erscheinungswelt berechtigt ist. Die Prämisse von Thomas, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge in einer kausalen Ordnung erfahren werden, kann also zugegeben werden. Zugleich schließt Thomas den Begriff einer Ursache ihrer selbst, also eine *causa sui*, aus: Die Ursache muss der Wirkung in der Zeit vorangehen, aber kein Ding kann früher sein als es selbst. Dieser Ausschluss ist für den weiteren Beweisgang nötig.

16 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 55.

Nach dem Schema der Abduktion expliziert die zweite Prämisse die Regel, bei Thomas also eine Bedeutung des Namens Gottes:

> (b) Es ist aber nicht möglich, daß die Wirkursachen ins Unendliche gehen, weil bei allen geordneten Wirkursachen (insgesamt) das Erste Ursache des Mittleren, und das Mittlere Ursache des Letzten ist, sei es daß das Mittlere mehreres oder nur eines ist. Ist aber die Ursache entfernt worden, dann wird auch die Wirkung entfernt. Wenn es also kein Erstes in den Wirkursachen gibt, wird es kein Letztes und auch kein Mittleres geben. Wenn aber die Wirkursachen ins Unendliche gehen, wird es keine erste Wirkursache geben, und so wird es weder eine letzte Wirkung, noch mittlere Wirkursachen geben: was offenbar falsch ist.[17]

Die verwendete Bedeutung des Namens Gottes ist der Begriff der ersten Wirkursache. Zugleich wird verdeutlicht, dass ein unendlicher Regressus der Wirkursachen ausschließt, überhaupt von Wirkursachen sprechen zu können. Mit dem Begriff der ersten Ursache wird also die Regel gebildet: Ohne erste Ursache keine Wirkursachen, keine Kausalität. Dass es keine Wirkursachen gibt, ist aber offenbar falsch, denn es widersprecht jenem Bekannten, welches die erste Prämisse expliziert. Der Ausweg einer *causa sui* ist bereits als unmöglich nachgewiesen.

Thomas kann jetzt nach dem Schema der Abduktion auf den Fall schließen. Er schreibt:

> (c) Also ist es notwendig, eine erste Wirkursache anzunehmen. Diese nennen alle Gott.[18]

An dieser Konklusion sind zwei Aspekte bemerkenswert.

Zuerst fällt auf, dass Thomas nicht sagt: „also existiert Gott". Er beweist also die Existenz von etwas, was einer Namensbedeutung Gottes entspricht. Für Thomas bleibt offensichtlich eine Differenz zwischen der Existenz Gottes, an die geglaubt wird, und der Existenz Gottes, insofern sie bewiesen werden kann. Diese Differenz ergibt sich daraus, dass das Wesen Gottes nach Thomas nicht oder zumindest nicht vollkommen erkannt werden kann. Die Namensbedeutungen, also die Prädikate, die Gott zugeschrieben werden, können also nicht durch eine Wesenserkenntnis Gottes überprüft werden, weshalb

17 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 55.

18 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 55.

nicht endgültig ausgeschlossen werden kann, dass sie falsch sind. Thomas erkennt also auch in seinen Gottesbeweisen an, dass der Gott des Glaubens über die Vernunft geht, von der Vernunft nur unvollkommen erkannt wird. Allerdings ist der Gott des Glaubens, den die Namensbedeutungen charakterisieren, auch nicht wider die Vernunft, denn sonst dürfte Thomas gar keine Beweise für möglich halten.

Zweitens fällt auf, das Thomas sagt, dass es notwendig ist, eine erste Wirkursache *anzunehmen*. Hat aber Thomas dann wirklich die Existenz der ersten Ursache bewiesen, oder hat er nur bewiesen, dass eine erste Ursache gedacht werden muss?

Thomas ist der Ansicht, dass sein Verfahren tatsächlich erkenntniserweiternd ist: Denn er ist von einer Erkenntnis, nämlich dass es Wirkursachen gibt, ausgegangen und hat mit Hilfe von Vernunftschlüssen und mit Hilfe einer unbestreitbaren Regel – ohne erste Ursache überhaupt keine Wirkursachen – bewiesen, dass Wirkursachen eine erste Ursache voraussetzen. Wenn es also die Wirkursachen in Wirklichkeit gibt, und das ist bekannt, dann muss es auch die erste Ursache in Wirklichkeit geben. Soweit das Selbstverständnis von Thomas. Wo der Fehler liegt, wird noch zu diskutieren sein.

Zuvor soll noch auf einen weiteren Gottesbeweis von Thomas eingegangen werden, der in der Literatur der „teleologische“ oder – in der Terminologie Kants – der „physikotheologische“ genannt wird. Auch dieser folgt dem Schema der Abduktion.

3.3. Der teleologische oder physikotheologische Gottesbeweis

Der teleologische Beweis geht von der Zweckmäßigkeit in der Natur aus. Die Ausgangserfahrung beschreibt Thomas so:

> (a) Wir sehen nämlich, daß einige (Dinge), die des Denkens entbehren, nämlich die natürlichen Körperdinge, wegen eines Zieles (Zweckes) tätig sind: was daraus deutlich wird, daß sie immer oder meistens auf dieselbe Weise tätig sind, um das zu erreichen, was (jeweils) das Beste ist. Daraus ist offenbar, daß sie nicht aus Zufall, sondern aus (zweckvoller) Absicht zu ihrem Ziel gelangen.[19]

19 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 59.

Vieles in der Natur, insbesondere der belebten, erscheint dem Menschen als zweckmäßig bzw. zweckgerichtet. Dies betrifft die Ausbildung bestimmter morphologischer Merkmal der Pflanzen und Tiere ebenso wie die Abstimmung bestimmter Nützlichkeiten, etwa wenn Blüten durch Duft und Farbe Insekten anlocken, welche dort ihren Nektar finden und im Gegenzug die Blüten bestäuben. Wie also soll diese Zweckmäßigkeit erklärt werden? Thomas schreibt:

> (b) Diejenigen (Dinge) aber, die kein Denken haben, streben nicht zu ihrem Ziel, außer weil sie geleitet sind von einem Denkenden und vernünftig Erkennenden, wie der Pfeil vom Bogenschützen geleitet wird.[20]

Die Namensbedeutung Gottes ist die des Denkenden und vernünftig Erkennenden. Die einzige Möglichkeit, den Ablauf des zweckgerichteten Programms, das die Menschen in der Natur beobachten, zu erklären, sich verständlich zu machen, ist die, einen vernünftigen Urheber zu unterstellen. Thomas zieht also den Schluss:

> (c) Also gibt es etwas vernünftig Erkennendes, von dem alle Naturdinge auf ein Ziel hin geordnet werden. Dies nennen wir Gott.[21]

Gäbe es also keinen vernünftigen Weltenlenker könnten die Menschen die Erfahrung der Zweckmäßigkeit in der für sich nicht vernunftbegabten Natur nicht machen. Auch dieser Beweis ist ein abduktiver, den Thomas wiederum für erkenntniserweiternd hält.

3.4. Kants Kritik der Gottesbeweise

Kants Kritik der Gottesbeweise bezieht sich zunächst auf jene Beweise, welche mit Hilfe der spekulativen Vernunft, also mit Hilfe der Vernunft im theoretischen Gebrauch, geführt werden. Unter dieser Prämisse gibt er die folgende vollständige Klassifikation:

> Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von einer bestimmten Erfahrung und dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen

20 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 59.
21 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 59.

> nur unbestimmte Erfahrung, d.i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.[22]

Kant beginnt seine Kritik der spekulativen Beweisarten mit der Kritik des ontologischen Beweises: Zum einen weil er sieht, dass der Rückgriff auf irgendeine oder eine bestimmte Erfahrung die Beweiskraft steigern soll, zum anderen weil er im ontologischen Beweis das Geheimnis aller spekulativen Gottesbeweise erkennt.

Der ontologische Gottesbeweis versucht aus einem reinen Vernunftbegriff, d.h.: aus einer Idee, deren objektive Realität zu beweisen. Kant bezieht sich zur Verdeutlichung auf die Idee eines absolut oder schlechthin notwendigen Wesens. Eine Namenerklärung dieses Begriffs ist leicht, sagt Kant: Es ist etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist. Insofern kann *der Begriff gedacht* werden. Diese Bestimmung ist rein logisch: A ist notwendig genau dann, wenn nicht A unmöglich ist. Die Frage ist nach Kant die, ob *durch diesen Begriff etwas gedacht* wird: Unter welchen Bedingungen würde der Verstand also tatsächlich etwas als schlechthin notwendig erkennen? Eine Erkenntnis des Gegenstandes, der durch diesen Begriff gedacht wird, wird durch die folgende Weise des Schließens nicht erreicht: „A ist schlechthin notwendig. Also ist nicht A unmöglich. Also kann nicht A nicht gedacht werden. Also existiert A." Kant macht darauf aufmerksam, dass die absolute Notwendigkeit der Urteile nur eine bedingte Notwendigkeit der Sachen bzw. der Prädikate in den Urteilen ist. Als Beispiel wählt er den Satz, dass ein Dreieck drei Winkel hat. Er schreibt:

> Der vorige Satz sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sein, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da. Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinem

22 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft [KrV]. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 5, 527f; B 618f/A 590f.

> Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d.i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdingsnotwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriff und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird.[23]

Kant erklärt hier, wie die Illusion des ontologischen Beweises zustande kommt: Weil ein Dreieck notwendigerweise drei Winkel hat und drei Winkel ein Dreieck ergeben, scheint der Umfang des Begriffs das Dasein einzuschließen: Wer ein Dreieck denkt, denkt drei Winkel, wer drei Winkel denkt, denkt ein Dreieck. Aber diese Denknotwendigkeit ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Existenz: Nur wenn drei Winkel als existierend gesetzt sind, existiert auch das Dreieck; nur wenn das Dreieck existiert, existieren auch drei Winkel. Es ist zwar wahr, dass sich ein Widerspruch ergibt, wenn das notwendige Prädikat verneint wird. Also wenn gesagt wird: Das Dreieck hat nicht drei Winkel, oder: Es ist ein Dreieck und dieses hat nicht drei Winkel. Aber es entsteht kein Widerspruch, wenn das Subjekt, das Dreieck, aufgehoben wird: Mit dem Subjekt sind auch alle seine Prädikate aufgehoben. Wenn also Gott nicht existiert, dann sind auch die Prädikate „das schlechthin notwendige Wesen“ oder, wie Anselm sagt, „das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“ aufgehoben. Also kann aus der Behauptung der Nichtexistenz kein Widerspruch abgeleitet werden.

Aus diesen Überlegungen leitet Kant die Schlussfolgerung ab, dass das Sein kein reales Prädikat ist, d.h. keine Bestimmung, die dem Begriff von etwas irgend etwas hinzufügt. Sein im logischen Gebrauch ist lediglich die Kopula im Urteil; es bezieht zwei Begriffe aufeinander: Gott ist allmächtig. Von dem Subjekt, welches durch den Begriff *Gott* gedacht wird, wird das Prädikat, welches durch den Begriff *allmächtig* gedacht wird, ausgesagt. Dies ist der Sinn von Sein, also des Wörtchens „ist“, im Urteil. Wenn dagegen gesagt wird: „Gott, einschließlich aller seiner Prädikate, ist“, dann bedeutet dies, dass Gott existiert. Das Wort „ist“ steht hier als Synonym für das Wort „existiert“ und setzt den Begriff in Beziehung zu seinem Gegenstand:

23 Kant: KrV, 530; B 622/A 594.

Es wird behauptet, dass ein Gegenstand existiert, dem alle Prädikate zukommen, die der Begriff *Gott* beinhaltet. Wenn Sein, im Sinne von Existenz, ein reales Prädikat wäre, könnte der Gegenstand nicht seinem Begriff entsprechen: Er hätte immer ein Prädikat mehr als sein Begriff beinhaltet. Es kann also keinen Begriff geben, der die Existenz seines Gegenstandes als Prädikat beinhaltet, was aber der ontologische Gottesbeweis behauptet. Kant fasst zusammen, indem er schreibt: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen."[24] Es bedarf also einer Anschauung oder mit Anschauungen verbundener Schlüsse, um die Existenz einem Gegenstand zuschreiben zu können.

Der kosmologische Gottesbeweis scheint dies zu berücksichtigen, denn er hebt mit Anschauungen an. Deshalb sagt Kant auch, dass dies eine natürlichere Art der Beweisführung sei als der ontologische Beweis. Der kosmologische Beweis wird so genannt, weil er mit irgendeiner Erfahrung beginnt, der Gegenstand aller möglichen Erfahrung aber die Welt ist, also der Kosmos.

Für Kant ist der kosmologische Beweis aber nur ein versteckter ontologischer Beweis. Diese Überlegung Kants wird der späteren Einsicht gerecht, dass der kosmologische Beweis abduktiv verfährt, eine Abduktion aber kein strenger Schluss ist. Logisch streng ist allein die Deduktion. Deduktion liegt aber nur beim ontologischen Beweis vor. Also müssen alle Gottesbeweise, versteckt oder offen, letztlich ontologische Beweise sein, wenn sie überhaupt als logische Beweise in Frage kommen sollen.

Das alle kosmologischen Beweise versteckte ontologische Beweise sind, begründet Kant damit, dass der erste Schritt, der empirische, nur getan wird, um zu einem reinen Vernunftbegriff hinzuführen, welcher dann die Beweislast allein trägt. Bezüglich jenes Beweises, den Thomas von Aquin über die Wirkursachen führt, gilt dann: Die Kausalität in der Sinnenwelt wird nur bemüht, um den Begriff der ersten Ursache einzuführen. Von dieser wird gesagt, dass sie denknotwendig sei und also existieren müsse. Der kosmologische Beweis macht also nur einen Umweg. Sein Geheimnis ist, dass von der Existenz des Bedingten auf die Existenz des Unbedingten geschlossen

24 Kant: KrV, 535; B 629/A 601.

wird. Seine Struktur kann allgemein durch die folgende Schlussfolge angeben werden:

Wenn etwas als bedingt gegeben ist, dann ist auch die Totalität seiner Bedingungen gegeben.
Die Gegenstände der Empirie sind als bedingt gegeben.

Also ist auch die Totalität der Bedingungen dieser Gegenstände gegeben.
Eine Totalität ist aber nur gegeben, wenn ihr Anfang gegeben ist.

Also existiert der Anfang.

Dieser Anfang ist dann je nach dem bedingten Ausgangspunkt entweder der erste Beweger, das schlechthin notwendige Wesen oder die erste Ursache.

Es ist leicht zu sehen, dass auch der physikotheologische Beweis, der von einer bestimmten Naturerscheinung ausgeht, ein versteckter kosmologischer Beweis und also ein versteckter ontologischer Beweis ist: Er nimmt einen ersten vernünftigen Urheber der Zweckmäßigkeit an.

Der Fehler im kosmologischen Beweis liegt darin, dass die Prämisse nur ein Erkenntnisprinzip formuliert, keine Erkenntnis: Der Satz „Wenn etwas als bedingt gegeben ist, dann ist auch die Totalität seiner Bedingungen gegeben" formuliert nur den Anspruch an eine vollständige Erklärung des Gegebenen. Für den realen Erkenntnisprozess ist es aber nur eine Aufgabe, immer weiter nach Bedingungen zu forschen. Die Totalität der Bedingungen ist also empirisch niemals gegeben. Im kosmologischen Beweis wird so getan, als ob dieser Prozess beendet wäre, indem ein erster Anfang der Totalität eingeführt wird. Aber dieser Anfang ist wiederum nur eine Vernunftidee, durch die nicht etwas gedacht wird, dessen Existenz in der Anschauung gegeben ist, weshalb auch hier alle gegen den ontologischen Beweis vorgebrachten Argumente greifen. Dasselbe gilt für den physikotheologischen Beweis.

Der teleologische Beweis enthält außerdem die Schwierigkeit, dass seine vermeintliche Erfahrung keine wirkliche Erfahrungserkenntnis ist, sondern nur durch Reflexion nach einer Analogie zustande kommt: Die Zweckmäßigkeit der Natur entspringt der Analogie

zur menschlichen Kunst (Technik). Insofern kann gar nicht behauptet werden, dass eine Zweckmäßigkeit der Natur erkannt wird, sondern nur dass die Natur so angesehen wird, als ob sie zweckmäßig wäre.

Damit sind die vermeintlichen Varianten der Gottesbeweise durch den theoretischen Gebrauch der Vernunft widerlegt.[25] Die Existenz Gottes oder anderer transzendenter Gegenstände lässt sich theoretisch nicht beweisen. Zwar lässt sie sich theoretisch auch nicht ausschließen, dennoch besteht bezüglich der Beweislast eine Asymmetrie: Warum sollte etwas angenommen werden, was sich anschaulich und theoretisch nicht nachweisen lässt? Es scheint nur natürlich zu sein, auf eine solche Annahme zu verzichten. Dass der religiöse Glaube dennoch an der Existenz transzendenter Gegenstände festhält, auch nach der Kritik der Gottesbeweise, ist eines der deutungs- bzw. erklärungsbedürftigen Phänomene der Religion.

25 Zur Diskussion der Gottesbeweise, einschließlich der Versuche von Descartes und Leibniz, und der Kritik Kants an ihnen vgl. auch: John Leslie Mackie: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Übersetzt v. Rudolf Ginters. Stuttgart 2002, Kap. 3 u. 5. Mackie hält den teleologischen und die kosmologischen Beweise offensichtlich für induktive Beweise, nicht für abduktive.

4. Theodizee und ihre Kritik

„Theodizee" bedeutet „Rechtfertigung Gottes" und ist ein Kunstwort, das seit Gottfried Wilhelm Leibniz die philosophische und die theologische Terminologie bereichert. In seinem Werk *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* aus dem Jahre 1710 kann Leibniz in der Sache bereits auf eine lange Tradition des Problems zurückblicken. Berühmt ist insbesondere die Problemstellung, welche Laktanz in seiner Schrift *Über den Zorn Gottes* Epikur zuschreibt.[1] Nach dieser Quelle formuliert Epikur das Problem so:

> Entweder will Gott die Übel in der Welt abschaffen und kann es nicht, dann ist er schwach; oder er kann es und will es nicht, dann ist er schlecht; oder er kann es nicht und will es nicht, dann ist er schwach und schlecht und in jedem Fall kein Gott; oder er kann es und will es, woher kommen dann die Übel? Und warum beseitigt er sie nicht?[2]

Epikurs Lösung besteht darin, die Götter in den Metakosmien, lateinisch: Intermundien, also in Zwischenwelten anzusiedeln, von wo aus sie auf das Geschehen in der menschlichen Welt keinen Einfluss haben und von diesem unberührt bleiben. Ein solcher Abbruch der Beziehungen zwischen der Menschenwelt und den Göttern ist freilich für den Kirchenvater Laktanz nicht akzeptabel. Er muss eine solche Theorie als quasi atheistisch interpretieren, als eine Aushöhlung des religiösen Glaubens. Für Epikur selbst werden die Götter durch seine Theorie aber nicht praktisch bedeutungslos, denn ihre Stellung si-

---

1 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels [kurz: Theodizee]. Übersetzt v. Arthur Buchenau. In: G.W. Leibniz: Philosophische Werke in vier Bänden (in der Zusammenstellung v. Ernst Cassirer), Bd. 4. Hamburg 1996, 460.

2 Epikur: Fragment 374 (Fragmentziffern nach Usener). In: Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Hg. u. übersetzt v. Fritz Jürß/Reimar Müller/Ernst Günther Schmidt. Leipzig 1973, 377.

chert ihnen eine ruhige Sorglosigkeit,[3] womit sie das Lebensideal der Epikureer verkörpern.

Epikurs Problemstellung lässt bereits eine Matrix der Lösungsvarianten erkennen und außerdem deutlich werden, an welche Voraussetzungen das Problem der Theodizee gebunden ist. Religionen, die den Kampf zwischen einem guten und einen bösen Gott oder Weltprinzip voraussetzen, haben kein Theodizeeproblem. Das Gleiche gilt für Religionen, die ihrem Gott oder ihren Göttern nicht Allmacht, Allgüte und Allwissenheit zuschreiben. Von Religionen, bei denen Gott entweder nicht der Schöpfer der Welt ist oder nur der Schöpfer eines Ausgangszustandes, der sich dann in unvorhersehbarer Weise selbständig entwickelt, lässt sich dasselbe sagen. Religionen, die der menschlichen Welt die Realität absprechen und sie zum bloßen Schein, der überwunden werden muss, erklären, können bereits als – letztlich ungenügende – Lösungsversuche des Problems gesehen werden. Ungenügend sind sie, weil die Frage gestellt werden kann, warum Gott die Menschen in einer Scheinwelt leben lässt. Wie auch immer: Die Theodizee ist offenkundig und insbesondere ein Problem monotheistischer Religionen.

Aus Epikurs Formulierung des Problems ergibt sich letztlich ein Dilemma: Entweder Gott ist für die Übel in der Welt verantwortlich, dann entspricht er nicht seinem Begriff, weil er nicht allgütig ist, oder Gott ist für die Übel in der Welt nicht verantwortlich, dann entspricht er nicht seinem Begriff, weil er nicht allmächtig ist. Auf dem ersten Blick scheint es sich sogar um ein Trilemma zu handeln, weil als dritte Alternative angegeben werden könnte: Oder es sind keine Übel in der Welt, was der menschlichen Erfahrung widerspricht. Ein Übel ist aber letztlich keine von der Erfahrung unabhängige Tatsache, denn ein Übel ist, was als ein Übel empfunden wird, weshalb diese Alternative nicht nur der Verleugnung des Problems, sondern auch der Verleugnung einer Grunderfahrung menschlichen Daseins gleichkäme.

Die christlichen Denker, insofern sie überhaupt eine rationale Rechtfertigung versuchen, wollen den Übeln den Charakter des Bösen nehmen, indem sie diese als gerechte Strafen für den Sündenfall interpretieren und im Zusammenhang mit der Erbsünde erklären. Ob diese Strafen gerecht sind und zu welchem Ende diese führen werden,

3 Epikur: Fragment 359. Griechische Atomisten, 376.

kann allein Gott beurteilen und liegt allein in seiner Macht. Das Theodizeeproblem ist auf diese Weise mit dem Problem der Erbsünde verbunden und damit eigentlich nur verschoben: Kann ein Gott gütig sein, der die Menschen in Erbsünde fallen lässt? Kann ein Gott allmächtig sein, der nicht verhindern kann, dass die Menschen in Erbsünde fallen?

In der Neuzeit wird diese Lösung zunehmend als unbefriedigend empfunden. Für die Menschen, die die Welt erkennen und gestalten möchten, ist diese Lösung Ausdruck eines Menschenbildes, das ihrem neuen Selbstbewusstsein nicht entspricht. Das Problem ist in erster Linie ein praktisches: Wenn nämlich das Theodizeeproblem tatsächlich die Struktur eines Dilemmas aufweist, dann kann es keine vernünftige Lösung geben. Soll daraus aber der Schluss gezogen werden, dass in moralischen Fragen der Glaube und nicht die Vernunft entscheiden soll? Dagegen sprechen die Erfahrungen der Religionskriege. Wenn aber die Vernunft entscheiden soll, ist dann die Religion zu verwerfen?

Um die Jahrhundertwende zum 18. Jahrhundert werden zwei großangelegte Versuche unternommen, das Verhältnis zwischen Religion und Vernunft in der Frage der Theodizee zu bestimmen. Der eine stammt von Pierre Bayle, der andere, wie gesagt, von Gottfried Wilhelm Leibniz. Bayle hält an einem Dualismus zwischen Glauben und Vernunft fest, wobei bis heute umstritten ist, ob er es mit dem Glauben wirklich ernst meint. Leibniz dagegen versucht Vernunft und Glauben zu versöhnen, weil Glaube und Vernunft Geschenke Gottes an den Menschen seien, ein Widerstreit zwischen beiden also ein Widerstreit Gottes mit sich selbst wäre.

4.1. Bayles fideistische Theodizee

Bayles Philosophieren ist dem Problem der religiösen Toleranz gewidmet.[4] Er selbst erfährt religiöse Intoleranz unter dem Sonnenkönig Ludwig XIV., der das ohnehin fragwürdige Toleranzedikt von 1598 aufhebt und den Katholizismus zur Staatsreligion erhebt. Im

4 Zu Bayle vgl. Lothar Kreimendahl: Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus. Stuttgart 1994, 314–350.

Zuge dieser Politik wird 1681 die reformierte Akademie von Sedan geschlossen, an der Bayle Philosophie lehrt. Er geht nach Rotterdam ins Exil. Dort verfasst er eine Streitschrift gegen einen Jesuiten, der den Hugenotten die Schuld an den Glaubenskämpfen gibt und ihre Unterdrückung befürwortet. Bayles Erwiderung wird in Paris vom Henker öffentlich verbrannt und statt seiner wird sein Bruder Jacob, ein Pastor, 1685 ins Gefängnis geworfen, wo er verstirbt. Bayle gibt sich selbst eine Mitschuld an diesem Ereignis, weil es ihm nicht gelungen ist, seine Autorenschaft geheimzuhalten. Aber auch in Rotterdam begegnet ihm Intoleranz. 1691 wird er in einen Streit mit einem fanatischen Calvinisten verwickelt. Dieser kann 1693 durchsetzen, dass Bayle seine Professur verliert. In dieser Situation hat Bayle Glück, da ihm ein befreundeter Verleger aufgrund von Vorarbeiten Bayles anbietet, ein Wörterbuch zu verfassen. Er erhält ein kleines Jahresgehalt und kann sich ganz dieser Aufgabe widmen. 1697 erscheint das Werk *Historisches und kritisches Wörterbuch* erstmalig, 1702 in einer stark erweiterten Fassung.

Die Artikel des Wörterbuchs sind zumeist Personen und geistigen Bewegungen gewidmet. Das eigentlich Interessante aber sind Bayles Anmerkungen zu den Artikeln, in denen er seine eigene Philosophie entfaltet. Er benutzt die Artikel sozusagen als Anlässe, um seine Themen zu diskutieren. Bayles Position muss also aus verschiedenen Artikeln rekonstruiert werden, die nicht immer durch Querverweise verbunden sind. Im Folgenden wird eine Rekonstruktion der Stellung Bayles zum Problem der Theodizee versucht.

Bayle zitiert die Problemformulierung Epikurs nach Laktanz und dessen Erwiderung. Laktanz meint, Epikurs Überlegung mit Leichtigkeit widerlegen zu können. Bayle zitiert die folgende Passage von Laktanz:

> Gott kann nämlich alles, was er will; und es gibt keine Machtlosigkeit oder Bosheit in ihm. Er kann daher die Übel aufheben, will es aber nicht, und ist deshalb dennoch nicht boshaft. Er hebt die Übel nämlich deswegen nicht auf, weil er [...] gleichzeitig auch Weisheit schenkt, und weil es mehr Gutes und Angenehmes in der Weisheit gibt, als Beschwerlichkeiten im Übel. Die Weisheit nämlich bewirkt, daß wir sogar Gott erkennen und durch diese Erkenntnis die Unsterblichkeit erlangen, die das höchste Gut ist. Daher können wir das Gute nur erkennen, wenn wir zuvor das Übel erkannt haben. [...] Wenn das Übel aufgehoben würde, dann würde gleichzeitig die Weis-

> heit aufgehoben, und es bliebe keine Spur der Tugend im Menschen zurück, die im Ertragen und Überwinden bitterer Übel besteht. Daher würden wir für den kleinen Vorteil der Beseitigung der Übel das größere, wahre und eigentliche Gut entbehren. Es steht also fest, daß alles für den Menschen eingerichtet ist, die Übel ebenso wie die Güte.[5]

Bayle sagt zunächst, dass selbst Epikur diesen Einwand nicht aufrichtiger hätte vortragen können, um dann fortzufahren: „Aber Laktanz' Antwort ist erbärmlich. Sie ist nicht nur schwach, sondern voll von Irrtümern und vielleicht sogar von Häresien."[6]

Bayle begründet dieses Urteil, indem er darauf hinweist, dass Laktanz behauptet, Gott könnte Weisheit, Tugend und das Gefühl für das Gute nur vermitteln, indem er auch die Übel schaffe. Dies ist nicht nur eine Einschränkung der Allmacht Gottes, sondern widerspricht auch der Bibel, die vom Paradies und vom Stand der Unschuld ausgeht, also von einer Welt ohne Übel.

Dass nicht nur Laktanz' Argumente unzureichend sind, führt Bayle in den Anmerkungen zum Artikel über die Manichäer vor. Die Manichäer sind eine Glaubensgemeinschaft, die ein gutes und ein böses Prinzip annimmt. Bayle sagt, dass diese Lehre falsch und abscheulich sei, sagt aber zugleich, dass sie schwer widerlegbar wäre, würde sie von heidnischen Philosophen vertreten werden, die im Disputieren geübt sind. Um dies zu zeigen, unterscheidet Bayle zwischen Gründen a priori und Gründen a posteriori. Unter Gründen a priori versteht Bayle offensichtlich Vernunftschlüsse aus einem vorausgesetzten Begriff, also ein deduktives Verfahren. Bayle schreibt:

> Die sichersten und klarsten Begriffe der Ordnung lehren uns, daß ein Wesen, das durch sich selbst besteht, das notwendig und ewig ist, auch einig, unendlich, allmächtig und mit allen Arten von Vollkommenheit ausgestattet sein muß. Wenn man also diese Begriffe zu Rate zieht, so findet man nichts Absurderes als die Lehre von zwei ewigen Prinzipien, die voneinander unabhängig sind, von denen das eine keinerlei Güte besitzt und die Pläne des anderen vereiteln kann.[7]

---

5 Pierre Bayle: Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl. Übersetzt u. hg. v. Günter Gawlick/Lothar Kreimendahl. Hamburg 2003, 193.

6 Bayle: Wörterbuch, 193.

7 Bayle: Wörterbuch, 158.

Wäre nun allein mit solchen vorausgesetzten Begriffen und Deduktionen aus ihnen bereits ein gutes System gegeben, dann wäre die Sache erledigt. Aber nach Bayle erfordert ein gutes System zweierlei: „[...] erstens, daß die Begriffe darin deutlich sind, und zweitens, daß es die Erfahrungen erklären kann. Man muß also sehen, ob sich die natürlichen Phänomene durch die Lehre eines einzigen Prinzips mühelos erklären lassen.“[8] Gründe a posteriori werden angeführt, wenn sich die Argumentation auf diese natürlichen Phänomene stützt.

Die Argumentation der Manichäer würde nur Mitleid erregen, meint Bayle, wollten sie sich darauf berufen, dass es in der Welt Gegensätze gibt, wie heiß und kalt, schwarz und weiß, hell und dunkel. Solche Gegensätze lassen sich problemlos aus einem Prinzip erklären. Als mögliche derartige Erklärungen führt Bayle z.B. die folgenden an: Gott hat den Dingen verschiedene Eigenschaften beigelegt; er hat bestimmte Bewegungsgesetze festgelegt; es treffen verschiedene Wirkursachen zusammen, die Gott auf die Bahn gebracht hat. Im theoretischen Bereich lässt sich das eine Prinzip auch gegen Gründe a posteriori verteidigen.

In Frage gestellt wird Gott als das eine Prinzip dagegen durch Gründe a posteriori, die sich auf den Menschen beziehen. Bayle schreibt: „Der Mensch allein, dieses Meisterstück seines Schöpfers unter den sichtbaren Dingen, der Mensch allein, sage ich, liefert sehr große Einwände gegen die Einheit Gottes, und zwar folgender Art: Der Mensch ist böse und unglücklich; jedermann weiß es durch das, was in seinem Inneren vor sich geht, und durch den Umgang, den er zwangsläufig mit seinem Nächsten hat.“[9] Diese These entfaltet Bayle in Form eines Streitgesprächs.

Der Verteidiger Gottes kann zunächst darauf verweisen, dass Gott den Menschen nicht als böses Wesen geschaffen hat und dass es im Garten Eden keine Übel gab. Die moralischen Übel habe der Mensch durch seinen Sündenfall in die Welt gebracht. Die physischen Übel seien nur Bestrafungen der moralischen Übel, weshalb von ihnen nicht auf die Bosheit Gottes geschlossen werden könne.

Der Gegner wird aber fragen, warum Gott den Menschen so geschaffen hat, dass er sündigen kann, wenn es einem allmächtigen

8 Bayle: Wörterbuch, 159.
9 Bayle: Wörterbuch, 159f.

Wesen doch möglich sein sollte, den Menschen ohne die geringste Neigung zum Bösen zu schaffen. Außerdem wird er darauf verweisen, dass nicht durch einen deutlichen Begriff verständlich gemacht werden kann, wie ein Geschöpf, das von Gott geschaffen und erhalten wird, aus sich selbst, d.h. unabhängig von Gottes Wille, handeln soll. Letztlich laufen alle Argumente wieder auf das von Epikur formulierte Dilemma hinaus. Bezüglich des Menschen zeigt sich, dass der Dualismus der Manichäer mit der Argumentation a posteriori übereinstimmt.

Auf dem Felde der Argumentation mit Gründen a posteriori lässt sich also Gott nicht rechtfertigen, und nur wenn es auch in dieser Auseinandersetzung möglich wäre, könnte von einer Rechtfertigung durch die Vernunft gesprochen werden. Bayle zieht daher den Schluss:

> Die menschliche Vernunft ist zu schwach dazu; sie ist ein Prinzip des Zerstörens nicht des Aufbauens. [...] Sie ist zu nichts weiter tauglich, als den Menschen seine Blindheit und Ohnmacht und die Notwendigkeit einer anderen Offenbarung erkennen zu lassen. Das ist diejenige der Schrift. [...] Wir finden in ihr die Einheit Gottes und seine unendlichen Vollkommenheiten, den Sündenfall des ersten Menschen und das, was daraus folgt. Mag man uns, gestützt auf eine Fülle von Vernunftschlüssen, einwenden, es sei nicht möglich, daß sich das moralische Übel durch das Werk eines unendlich guten und heiligen Prinzips in die Welt eingeschlichen habe; wir werden antworten, daß dies gleichwohl geschehen und folglich sehr wohl möglich ist. Es gibt nichts Unsinnigeres, als gegen Tatsachen zu vernünfteln. Das Axiom *Vom Wirklichen zum Möglichen geht ein gültiger Schluß* ist so klar wie der Satz ‚Zwei und zwei ergeben vier'.[10]

Diese Passage ist ein gutes Beispiel für die Schwierigkeit, herauszufinden, was Bayle wirklich denkt.

Auf den ersten Blick ist die Sache klar: Bayle kehrt zu Gründen a priori zurück. Der vorausgesetzte Gottesbegriff ist der Gottesbegriff des Glaubens. Die Übel in der Welt, die physischen und die moralischen, werden anerkannt. Nach dem Axiom der Logik gilt: Was wirklich ist, ist auch möglich. Wer also an Gott glaubt, muss auch glauben, dass Gott die Übel in die Welt gebracht hat, und muss trotzdem glauben, dass Gott seinem Begriff entspricht. Weil durch die Gründe a

10 Bayle: Wörterbuch, 166.

posteriori aber gezeigt wird, dass dies widersprüchlich ist, muss der Gläubige an ein unauflösbares Paradoxon glauben. Hieraus ergibt sich aber ein weiterer Schluss: Wer an ein Paradoxon glaubt, kann für diesen Glauben keine Wahrheit in Anspruch nehmen, die durch die Vernunft einsichtig ist. Denn was ein Paradoxon behauptet, kann für die Vernunft evidenterweise nicht wahr sein. Hieraus leitet Bayle seinen Toleranzgedanken ab.

Indem er dies tut, macht er aber von der Vernunft keineswegs einen nur zerstörenden Gebrauch, endet keineswegs bei der skeptischen Urteilsenthaltung. Er bleibt damit auch nicht bei der fideistischen Position, als einem Glauben an Paradoxes stehen, sondern gelangt zum Toleranzprinzip. Zugleich verliert der Glaube damit seine weltliche Bedeutsamkeit, seinen Einfluss auf weltliche Angelegenheiten. Bayle schreibt nämlich, dass derjenige nicht schlecht räsoniert, der zwei Dinge miteinander verbindet:

> Zum einen, daß es in der Schrift ein evidentes Zeugnis für diejenigen gibt, die Gott erleuchtet, zum anderen, daß man über diejenigen keine weltlichen Strafen verhängen darf, die nicht an das Mysterium der Trinität, der Inkarnation usw. glauben; Inkonsequenz schreibe ich ausschließlich seinem Gegner zu. Sie ist offensichtlich, denn wenn man auf der einen Seite zugibt, keine guten Beweise dafür geben zu können, daß Gott die Existenz seiner Mysterien in seinem Wort klar offenbart, so tut man sehr unrecht mit der Behauptung, ein Mensch, der nicht an sie glaubt, verdiene, seine Güter, seine Freiheit und sein Vaterland zu verlieren. Denn er hat das Licht der Vernunft auf seiner Seite, und unleugenbar handelt er vernünftig, wenn er es ablehnt, auf dieses Licht zu verzichten, außer wenn es den Anschein hat, daß das Zeugnis Gottes ihm auf evidente Weise widerspricht. [...] Ihr bekennt, daß ihr nicht in der Lage seid, es ihm so erscheinen zu lassen, und ihr gesteht, daß die Gnade ihn sehr wohl davon überzeugen, es ihm aber nicht auf evidente Weise entdecken kann. Alles also, was die Vernunft und die christliche Liebe von euch verlangen, ist, für ihn zu beten und auf dem Wege einer gemäßigten Unterweisung derart zu handeln, daß er seine Meinung für weniger wahrscheinlich hält als eure. Wenn ihr damit keinen Erfolg habt, so laßt ihn sich seiner Güter und seines Vaterlands erfreuen und versucht nicht, die weltliche Macht gegen ihn zu mobilisieren.[11]

Die Diskussion des Problems der Theodizee erbringt für Bayle also nur ein Argument neben anderen, aus der Diskussion anderer Myste-

11 Bayle: Wörterbuch, 175f.

rien gewonnenen, wie etwa aus der Diskussion der Inkarnation, der Trinität usw. Immer geht es darum, Paradoxien des Glaubens nachzuweisen, um letztlich religiöse Toleranz zu begründen.

Diese Toleranz impliziert weit mehr, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Sie impliziert, dass die Vernunft eine hinreichende Orientierung für die Menschen ist. Um dies zu belegen, bringt Bayle immer wieder historische Beispiele von Menschen, die, obwohl sie Ungläubige waren, auf sittliche Weise gelebt haben. Diese Toleranz impliziert weiterhin, dass die Vernunft eine universelle Evidenz beanspruchen kann, der Glaube aber nur Evidenz für die Gläubigen: Die Vernunft bringt die Gläubigen und die Ungläubigen mit Evidenz zu der Einsicht, dass der Glaube Paradoxien impliziert. Dagegen sind die Glaubensinhalte für die Ungläubigen nicht evident. Daraus ergibt sich, dass auch die Gläubigen, insofern sie vernünftig sind, vernünftige Urteile über die Unsittlichkeit von Personen akzeptieren müssen, auch wenn dies Personen sind, die sie aus religiösen Gründen verehren. Bayle bringt hierfür das Beispiel von König David. Dieser habe nach dem Urteil der Vernunft die größten Verbrechen begangen, was nicht ausschließe, „daß er von Frömmigkeit und einem großer Eifer für den Ruhm Gottes erfüllt war“[12]. Bayle macht unmissverständlich deutlich, dass nicht die Religion, sondern die Vernunft Kriterium der Moral sein muss, wenn er seinen Kritikern zu bedenken gibt:

> Daß man den ewigen Gesetzen und folglich der wahren Religion sehr großes Unrecht antäte, wenn man den Gottlosen Gelegenheit zu dem Einwand böte, daß wir das Verhalten eines Menschen, sobald er Anteil an göttlichen Eingebungen gehabt hat, als Sittenregel betrachten, so daß wir es nicht wagten, die den Begriffen der Billigkeit am meisten entgegengesetzten Handlungen der Welt zu verurteilen, wenn sie von einem solchen Menschen ausgeführt werden. Es gibt kein Mittleres in diesem Fall: Entweder haben diese Handlungen keinen Wert, oder Handlungen wie diese sind nicht böse.[13]

Wieder gibt Bayle seinem Argument die Gestalt der Rettung des Glaubens. Aber diesmal kann kein Paradoxon am Ende stehen: In der Moral gibt es nur das Entweder-Oder der Bewertung und dieses gilt für alle. Nicht der religiöse Mensch ist die Sittenregel, sondern die

12 Bayle: Wörterbuch, 65.
13 Bayle: Wörterbuch, 65.

Vernunft gibt sie vor. Schien die religiöse Toleranz zunächst nur Gewaltverzicht gegen Ungläubige zu fordern, so geht sie hier soweit, dass sich der Gläubige den Moralgeboten der Vernunft unterwerfen muss. Dem gelebten Glauben wird damit eine moralische Grenze gezogen, die nicht genuin im religiösen Glauben wurzelt.

Für die Gesamteinschätzung Bayles muss auch das Folgende bedacht werden: Dass von der Vernunft nur zerstörerisch Gebrauch gemacht werden könne, sagt Bayle nur hinsichtlich der Religion. Für die Moral nimmt er dies, wie gerade gezeigt, offensichtlich nicht an. Auch nicht für die Wissenschaften: Denn selbst der Pyrrhonismus, also der skeptische Vernunftgebrauch, der in der Urteilsenthaltung endet, weil kein sicheres Wissen erlangt werden kann, ist für die Wissenschaften kein Problem. Bayle schreibt:

> Es muß uns genügen, uns im Aufsuchen von wahrscheinlichen Hypothesen zu üben und Erfahrungen zu sammeln. Ich bin ganz sicher, daß es in unserem Jahrhundert sehr wenige gute Physiker gibt, die nicht davon überzeugt wären, daß die Natur ein unerforschlicher Abgrund ist und daß ihre Triebkräfte nur dem bekannt sind, der sie erschaffen hat und sie lenkt.[14]

Also ist der Skeptizismus nur der Religion gefährlich, weil ihr Zweck, ihre Wirkungen und ihre Bräuche hinfällig werden, wenn die Überzeugungen des Glaubens erlöschen.[15] Die Religion kann sich aber nach Bayle nur schützen, indem sie an einem Glauben wider die Vernunft festhält.

Ist Bayles fideistische Lösung des Theodizeeproblems nun ernst gemeint oder nur ein Deckmantel für Religionskritik? Wie auch immer: Bayle hat der Religion alles genommen, außer dem Glauben an Paradoxes; er hat der Vernunft alles gegeben, außer der Fähigkeit, an Paradoxes zu glauben.

14 Bayle: Wörterbuch, 259.

15 Vgl. Bayle: Wörterbuch, 259.

4.2. Leibnizens metaphysische Theodizee

Über Bayles fideistische Theodizee schreibt Leibniz: „[...] der Triumph dieses Glaubens kann mit den Freudenfeuern nach einer Niederlage verglichen werden."[16] Solche Freudenfeuer möchte Leibniz nicht abbrennen. Er möchte Vernunft und Glauben miteinander versöhnen. Dieser Versöhnungsversuch findet im Rahmen eines systematischen Entwurfs statt.

Zunächst teilt Leibniz die Schwierigkeiten einer Theodizee in zwei Klassen ein. Die erste Klasse der Schwierigkeiten ergibt sich aus dem Problem der menschlichen Freiheit, welche mit der Allmacht, Allgüte und Allwissenheit Gottes unverträglich zu sein scheint, aber doch angenommen werden muss, sollen Schuld und Strafbarkeit des Menschen gedacht werden können. Die zweite Klasse der Schwierigkeiten betreffen den Anteil Gottes an den Übeln, der dem Gottesbegriff zu widerstreiten scheint. Weil es um eine Rechtfertigung Gottes geht, ist zunächst einmal der Gottesbegriff zu klären.

Leibniz beginnt daher seine Verteidigung mit dem kosmologischen Gottesbeweis, der Gott als erste Ursache und schlechthin notwendige Existenz erweisen soll. Diesen Beweis führt er fort, indem er aus dem Gottesbegriff und der Beschaffenheit der Welt die Prädikate Gottes deduziert. Bei Leibniz heißt es:

> Diese Ursache muß mit Verstand begabt sein, denn die existierende Welt ist zufällig, und unendlich viele andere Welten sind ebenso möglich und streben sozusagen ebenso wie sie nach der Existenz. Daher muß die Ursache der Welt auf alle Welten Rücksicht oder Bezug genommen haben, will sie eine von ihnen zur Existenz bestimmen. Diese Rücksicht oder Beziehung einer existierenden Substanz auf bare Möglichkeiten kann nichts anderes als der sie vorstellende Verstand, und das Herausgreifen einer derselben nichts anderes als der sie erwählende Willensakt sein. Die Macht dieser Substanz gibt dem Willen Wirksamkeit. Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute. Diese mit Verstand begabte Ursache muß außerdem in jeder Weise unendlich sein; denn sie umfaßt jede Möglichkeit. Da alles miteinander in Verbindung steht, so läßt sich auch nicht mehr als eine Ursache annehmen. Ihrem Verstande entquillt jede Wesensbeschaffenheit, ihr Wille ist Ursprung jeder

16 Leibniz: Theodizee, 60.

> Existenz. Dies ist in wenigen Worten der Beweis für einen einzigen Gott, für seine Vollkommenheiten und für die Entstehung der Dinge aus ihm.[17]

Leibniz hat damit die Prämissen seiner Theodizee expliziert. Alle seine Argumente bauen darauf auf. Seine Verteidigung Gottes erhält also die strenge Form einer Deduktion. Die Prämissen sind also erstens die Existenz Gottes, zweitens die ihm zugeschriebenen Prädikate und drittens die Zufälligkeit alles Weltlichen. Die letzte Prämisse soll noch etwas erläutert werden.

Das Wort „zufällig" bedeutet bei Leibniz „nicht schlechthin notwendig". Schlechthin notwendig ist nur Gott. In positiver Bestimmung ist alles zufällig, was eine Ursache hat, denn dann ist es von dieser abhängig, also nicht schlechthin notwendig. Insofern es aber von seiner Ursache abhängig ist, ist es bedingt notwendig. Außerdem ist alles Zufällige in positiver Bestimmung möglich, d.h. denkbar, also nicht mit logischer Notwendigkeit unmöglich. Gott ist die erste und schlechthin notwendige Ursache. Aus der ersten durch Gott gesetzten Ursache folgt mit bedingter Notwendigkeit alles weitere, d.h. alles Zufällige. Weil Gott verschiedene erste von ihm abhängige Ursachen setzten könnte, sind verschiedene Welten möglich. Unter dem Begriff Welt versteht Leibniz das Universum, d.h. er umfasst alle bestehenden Dinge und ihren Zusammenhang, so dass nicht mehrere Welten bestehen können, auch nicht zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten. Gott muss sich also entscheiden, welche der möglichen Welten, die er in seinem unendlichen Verstande alle überblickt, er verwirklichen will.

Aus diesen Prämissen deduziert Leibniz nun seinen metaphysischen Optimismus als Antwort auf das Theodizeeproblem. Er schreibt: „Diese überlegene Weisheit konnte in Verbindung mit einer nicht weniger unendlichen Güte einzig und allein das Beste erwählen. Denn wie ein geringes Übel eine Art Gut und ein geringes Gut eine Art Übel ist, wenn es ein größeres Gut verhindert, so hätte man Ursache, die Handlungen Gottes zu tadeln, wenn es ein Mittel gäbe, es besser zu machen."[18] Jeder Wille wählt das, was er als das Gute erkennt. Sind hinsichtlich des Guten graduelle Abstufungen möglich und ist kein Gutes vollkommen, dann wählt der Wille das Beste des

17 Leibniz: Theodizee, 96.

18 Leibniz: Theodizee, 96.

Möglichen. Da Gott alle möglichen Welten in seinem Verstande überblickt, wählt er also die beste der möglichen Welten. Diese Argumentation hat zwei spezifische Voraussetzungen: Erstens setzt sie voraus, dass nur die bestmögliche und keine vollkommene Welt mit zur Wahl steht, und zweitens, dass keine zwei gleich guten Welten möglich sind, die beide als die besten angesehen werden müssten. Die zweite Voraussetzung sichert Leibniz durch das Argument, dass zwei verschiedene Welten, also zwei unterscheidbare, nicht gleich gut seien, weil sich aus der Verschiedenheit immer ein Grund für einen Vorzug ergebe. Entscheidend ist die erste Voraussetzung.

Leibniz gibt zu, dass sich eine Welt ohne Leid und Sünde vorstellen lässt, wie es in Romanen oder Utopien zuweilen geschieht. Aber er bestreitet, dass Gott eine bessere als diese Welt erschaffen kann. Der Grund dafür liegt im metaphysischen Übel, welches Leibniz als Unvollkommenheit versteht: „Es gibt nämlich in der Kreatur eine ursprüngliche Unvollkommenheit vor aller Sünde, weil Begrenzung zum Wesen der Kreatur gehört: daher kann sie nicht alles wissen, sich täuschen und andere Fehler begehen."[19] In der Endlichkeit des Kreatürlichen liegt also der Ursprung des Übels. Dieser Ursprung gehört zu den ewigen Wahrheiten, die Gott erkennt und die von seinem Willen unabhängig sind. Das Übel im metaphysischen Sinne, als Unvollkommenheit, ist also ein *schlechthin* notwendiges Prädikat aller Schöpfung, alles Endlichen.

Physische Übel, also Leiden, und moralische Übel, also Sünde, sind *nicht schlechthin* notwendig, ergeben sich aber mit *bedingter* Notwendigkeit aus der Unvollkommenheit. Gott ist zwar die Ursache des Kreatürlichen, aber nicht die Ursache dafür, dass alles Kreatürliche beschränkt ist. Also ist er nicht die Ursache der Übel. Gott kann also nur die beste der möglichen Welten wählen. Sein antizipierender Wille zielt auf das Gute schlechthin, aber sein nachfolgender Wille, nach Einsicht in die Möglichkeiten, muss sich mit dem Besten des Möglichen begnügen. Also will Gott nicht die Übel, sondern muss sie zulassen, wenn er das Beste des Möglichen will.

Die zweite Klasse der Schwierigkeiten betrifft, wie gesagt, die menschliche Freiheit. Freiheit bedeutet für Leibniz, dass der Wille von Zwang und von Notwendigkeit entbunden ist. Nicht frei von

19 Leibniz: Theodizee, 105.

Zwang ist ein Mensch, der in einem Abgrund gestürzt wird oder dessen Urteilsfähigkeit durch Drogen aufgehoben wird, wie Beispiele von Leibniz lauten. Hierin liegt kein Problem. Das Problem betrifft die Notwendigkeit. Wenn Gott mit der ersten von ihm gesetzten Ursache den weiteren Verlauf der Welt mit bedingter Notwendigkeit festlegt, kann der Mensch dann noch als frei gedacht werden? Leibniz gibt eine bejahende Antwort, weil es sich um eine bedingte und um keine absolute, keine logisch-mathematische Notwendigkeit handelt.

Gott erblickt alles, was geschieht, zunächst im Bereich des Möglichen, und nur er kann mit Gewissheit vorhersagen, was geschehen wird. Der Mensch kann dies nicht. Für ihn sind seine Handlungsoptionen Möglichkeiten, was sie auch im metaphysischen Sinne sind, weil sie nicht absolut notwendig sind. Ihre bedingte Notwendigkeit kann der Mensch nicht vollständig einsehen. Der Mensch soll also nicht in Fatalismus verfallen, sondern aus der Gewissheit, dass keine Wirkung ohne ihre Ursache eintritt, handeln, wenn er eine Wirkung für gut erkennt und ihr Eintreten also will. Leibniz schreibt:

> Die ganze Zukunft ist bestimmt; daran besteht kein Zweifel; aber da wir nicht wissen, wie sie bestimmt, was vorgesehen oder beschlossen worden ist, so müssen wir unsere Pflicht tun nach der uns von Gott gegebenen Vernunft und nach den uns von ihm vorgeschriebenen Regeln. Danach dürfen wir ruhigen Gemütes Gott die Sorge um den Ausgang anheimstellen; denn er wird immer das tun, was er für das beste hält, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen für die, welche ihm ihr ganzes Vertrauen schenken, d.h. ein Vertrauen, das sich in nichts von wahrer Frömmigkeit, lebendigem Glauben und heißer Liebe unterscheidet und uns nichts von unserer Pflicht und Dienstbarkeit, die in unseren Händen liegen, versäumen läßt.[20]

Das Konzept von Leibniz besagt, dass Gott im antizipierenden Wollen immer das Gute will, nicht die Übel, dass er aber im nachfolgenden Wollen die *metaphysischen Übel*, d.h. die Unvollkommenheit alles Geschaffenen, *zulassen muss*; und dass er die *physischen und die moralischen Übel zulässt*, obwohl er sie durch die Schöpfung einer Welt ohne Menschen bzw. ohne empfindsame Lebewesen (Tiere) vermeiden könnte.[21] Die Existenz des Lebens überhaupt und des

20 Leibniz: Theodizee, 127.

21 Vgl. Leibniz: Theodizee, 97.

menschlichen zumal, weil nur dieses Tugend ermöglicht, ist damit implizit als ein Wert anerkannt, der alle physischen und moralischen Übel überwiegt. Dieses Übergewicht des Guten gegenüber den Übeln kann Leibniz, wie er selbst einräumt, freilich nicht nachweisen: „Ich will das nicht im einzelnen aufzeigen: wie könnte ich wohl diese Unendlichkeiten erkennen, darstellen und miteinander vergleichen.“[22] Neben der besonderen Wertschätzung für die Tugend liegt seiner Theodizee daher ein metaphysisches Prinzip zugrunde, und zwar das folgende, in der *Monadologie* explizierte: Die beste aller möglichen Welten, d.h. die vollkommenste, ist jene, welche die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größten nur möglichen Ordnung vereint.[23]

Die Probleme der Theodizee von Leibniz sind leicht zu benennen. Erstens ist seine Argumentation vom Beweis der Existenz Gottes und seiner Prädikate abhängig. Die Kritik dieser Beweise ist damit auch eine Kritik dieser Theodizee. Zweitens entsprechen sein Gottes- und Weltbegriff nicht den Vorstellungen von Gott und Welt, die im Rahmen des Offenbarungsglaubens gelten: Bei Leibniz ist Gottes Allmacht durch ewige Wahrheiten eingeschränkt; die Welt ist das unendliche Universum, nicht der Kosmos des Menschen. Drittens ist die implizite Wertsetzung, welche die Rede von der besten aller möglichen Welten enthält, nämlich die Setzung des Werts des Lebens, insbesondere des menschlichen und damit der Tugend, nicht explizit gerechtfertigt. Es ist außerdem nicht nachgewiesen, dass eine Welt ohne physisches und moralisches Leid nicht besser ist als diese Welt, welche solche Übel kennt. Leibniz kann hier nur vermeintlich deduktiv, letztlich aber zirkulär sagen: weil Gott sie gewählt hat,[24] oder er muss auf sein metaphysisches Prinzip verweisen, dass die größtmögliche Mannigfaltigkeit bei größtmöglicher Ordnung das Beste ist.

---

22 Leibniz: Theodizee, 97.

23 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie. Übersetzt v. Artur Buchenau. In: Philosophische Werke in vier Bänden (in der Zusammenstellung v. Ernst Cassirer). Hamburg 1996, Bd. 2 (Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil II), 613 (§ 58). In der *Theodizee* findet dieses metaphysische Prinzip insbesondere in den Paragraphen 120, 124, 214, 241–243 und 275 seinen Ausdruck.

24 Vgl. z. B. Leibniz: Theodizee, 97.

4.3. Kants authentische Theodizee

In seiner Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* spricht Kant von einer „*authentischen* Theodizee“.[25] Mit dieser Schrift zieht er die Konsequenz, die das 18. Jahrhundert, das auch das „Jahrhundert der Theodizee“ genannt wird, vorbereitet hat. Er erläutert seine Position anhand der Parabel von *Hiob* aus dem *Alten Testament*.

Hiob, ein rechtschaffener Mann, der ein glückseliges Leben führt, wird auf Betreiben des Satans von Gott auf die Probe gestellt und zu diesem Zweck ins Unglück gestürzt. Hiob, der sich keiner Schuld bewusst ist, aber an die Allmacht Gottes glaubt, fordert nun diesen als Garanten vernünftiger, d.h. durch moralisches Wohlverhalten verdienter, Glückseligkeit heraus: Aufrichtig bekennt Hiob, dass er sich von Gott ungerecht behandelt fühlt. Hiobs Freunde dagegen versuchen wider besseres Wissen Hiob zur Anerkennung einer Schuld, die sie nicht zu nennen vermögen, zu überreden, um Gott gnädig zu stimmen, also zu manipulieren. Am Ende wird Hiob wegen seiner „Aufrichtigkeit des Herzens [...] und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt“[26], also für die Moralität seiner Person, die ihm zustehende Glückseligkeit von Gott zuteil. Die heuchlerischen Freunde Hiobs dagegen werden zu Brandopfern verurteilt, müssen also eine Einbuße an Glückseligkeit hinnehmen.

Durch diese Geschichte, meint Kant, wird Gott selbst *durch die Vernunft der Menschen* zum Ausleger seines Willen. Dies nennt Kant „authentische Theodizee“. Sie besagt also Folgendes: Was nach dem Urteil der Vernunft als Unrecht gelten muss, soll nicht deshalb als Recht in vernünftelnder und opportunistischer Weise hingenommen werden, nur weil es als das Werk Gottes angesehen wird. Sich aufrichtig gegen das Unrecht aufzulehnen – dies ist Gottes Wille und wird von ihm vergolten werden. Das Unrecht in der Welt mit dem doktrinären Hinweis auf Gottes Wille zu rechtfertigen, kann nicht der Sinn einer Theodizee sein. Damit wird sozusagen unterstellt, dass das

25 Vgl. Immanuel Kant: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 11, 116; A 212f.

26 Kant: Mißlingen, 119; A 217.

„Göttliche“, das „Heilige“, im Menschen die Vernunft ist, dass Gott, wenn er zu den Menschen spricht, dies nur durch die menschliche Vernunft, insbesondere die praktische, tut, womit letztlich das „Göttliche“ mit dem Moralischen gleichgesetzt wird.

In *theoretischer Hinsicht* bleiben Gottes Wege unerforschlich: Weil die Menschen im Unterschied zu Gott nicht der intellektuellen Anschauung von Totalitäten fähig sind, also z.B. nicht die möglichen Welten, von denen Leibniz spricht, überblicken, können sie aus empirischen Gegebenheiten Gottes Pläne nicht erschließen. In *praktischer Hinsicht*, bezogen auf die Handlungen der Menschen, wird Gottes Wille durch das moralische Gesetz einsichtig. Beide Hinsichten zusammen rechtfertigen Kants These vom *Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*: Was nach dem moralischen Gesetz in der Welt für Unrecht gelten muss, könnte zwar aus Gottes Perspektive der intellektuellen Anschauung anders *erkannt* werden und dann nach *demselben* moralischen Gesetz für Recht gelten, aber diese Perspektive ist den Menschen verwehrt. Ein solches Argument ist eine, wie Kant sagt, bloße „Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit“[27], indem es auf prinzipielle Erkenntnisschranken des Menschen verweist. Im Prinzip ist dies die Position Bayles. *Theodizee* kann diese Abfertigung nur insofern genannt werden, als durch das moralische Gesetz und durch die Anerkennung der menschlichen Erkenntnisschranken Gottes Wille eine Auslegung erfährt: Die Menschen sollen aufrichtig nach dem ihnen möglichen bestem Wissen und nach bestem Gewissen handeln.[28] Was bei Bayle implizit ist, wird

27 Kant: Mißlingen, 116; A 212.

28 Dies gilt auch für Hiob. Selbst wenn er wüsste, dass Gott ihn vorübergehend ins Unglück stürzte, um Satan – der Hiob der bloßen Legalität seiner Handlungen verdächtigte, die einzuhalten ihm aufgrund seines Wohlergehens leicht fiele, – von der Aufrichtigkeit und der Moralität Hiobs zu überzeugen, müsste er doch zu dem Urteil gelangen, dass die Maxime, jemand vorübergehend ins Unglück zu stürzen, um einen anderen zu belehren, der moralischen Überprüfung nicht standhält. Der einzige Ausweg besteht darin, anzunehmen, dass Gottes Handlungsmaxime, die zur Prüfung ansteht, für die Menschen nicht erkennbar ist und sie deshalb über Gottes Gerechtigkeit nicht urteilen können. Dies ist in der Tat besser, als am Kriterium der Moral zu zweifeln, wenngleich es für die Vernunft unbefriedigend bleibt, eine unbekannte Wahrheit hinter der bekannten Wahrheit akzeptieren zu sollen, weshalb keine Theodizee philosophisch befriedigen kann.

hier expliziert: Die Gläubigen werden auf die Moral der Vernunft verpflichtet, die Moral wird sogar, über Bayle hinausgehend, als der wahre Gehalt des Glaubens herausgestellt. In der letzten Konsequenz ist dies auch die Position von Leibniz. Allerdings versucht Leibniz etwas, was nach Kant nicht möglich ist: Gott und Gottes Schöpfung durch die spekulative Vernunft zu rechtfertigen. Weil nach Kant die Existenz Gottes spekulativ unbeweisbar und sein Wesen unerkennbar ist, misslingen alle philosophischen Versuche in der Theodizee. Die authentische Theodizee, also die menschenmögliche, besteht im praktischen Gebrauch der Vernunft, in der Erfüllung der Gebote der praktischen Vernunft.

Kants Position wird ergänzt durch die Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich durch das Postulat des Daseins Gottes und das Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Postulate sind keine Beweise. Bei den Postulaten handelt es sich um eine abgeschwächte Variante des Leibnizischen Optimismus: Sie sollen die Hoffnung begründen, den Ausgang, wie Leibniz sagt, ruhigen Gemüts der Sorge Gottes anheimstellen zu können, wenn die Menschen nur moralisch handeln. Ob Kants Begründung des Optimismus durch die praktische Vernunft gelingt, wird das Thema der Diskussion seiner Vernunftreligion sein.

Mit der Auflösung bzw. mit der begründeten Abweisung des Theodizeeproblems durch Kant schlägt die Religionsphilosophie im 18. Jahrhundert den Weg eines moralischen Reduktionismus in der Deutung der Religion ein.

5. Radikale Religionskritik

Die Analysen zu den Gottesbeweisen und zur Problematik der Theodizee durch den kritischen Gebrauch der Vernunft sind eine Variante der Religionskritik. Diese Variante betrifft insbesondere den metaphysischen Gehalt der Religionen, gleichgültig, ob er diesen genuin angehört oder von ihnen im Verlauf ihrer Geschichte von der Philosophie übernommen wird. Eine andere Variante der Religionskritik kann sich auf die tatsächliche Entstehung von religiösen Vorstellungen richten. Eine solche Religionskritik ist in verschiedenen Hinsichten möglich.

Im Folgenden werden zunächst die Ergebnisse der Vernunftkritik an den Gottesbeweisen und an der Theodizee zusammengefasst. Anschließend wird die radikale, eher empiristisch ausgerichtete Religionskritik der Aufklärung, einschließlich antiker Vorläufer, diskutiert.

5.1. Ergebnisse der Vernunftkritik an den Gottesbeweisen und an der Theodizee

Was erbringt die Kritik der Gottesbeweise und der Versuche in der Theodizee im Hinblick auf das Vorverständnis von Religion?

Die erste Bestimmung des Vorverständnisses lautet, dass Religion der nichtepistemische Glaube an eine Transzendenz sei. Die Kritik der Gottesbeweise zeigt, dass der Versuch, den religiösen Glauben in epistemische Gewissheit zu überführen, scheitert. Die religiöse Transzendenz liegt prinzipiell außerhalb des Gebietes der Erkenntnis. Wenn Vernunft als das *Vermögen der Erkenntnis* verstanden wird, dann geht der religiöse Glaube über die Vernunft hinaus. Vernunft kann aber auch als das *Vermögen des Denkens* verstanden werden. In dieser Hinsicht zeigen die Gottesbeweise, dass ein Denken außerhalb des Gebietes der Erkenntnis möglich ist. Insofern ein solches Denken möglich ist, ist Religion nicht wider die Vernunft. Die religiöse Tran-

szendenz wäre damit als das über die Erkenntnis hinaus Denkbare bestimmt.

Kants Kritik der Gottesbeweise in Rahmen der Dialektik der Vernunft kann in zwei wesentlichen Hinsichten dieses Denken bestimmen: Erstens kann sie zeigen, dass das die Erkenntnis transzendierende Denken mit Notwendigkeit antinomisch ist. Denn die Vernunft kann einerseits Gründe dafür geltend machen, dass eine schlechthin notwendige Ursache zur Welt gehört als ihr Anfang, weil sonst die Folge der Erscheinungen gar nicht als bedingt notwendig erkannt werden könnte. Gehört aber die schlechthin notwendige Ursache zur Welt oder wird die Welt selbst als etwas schlechthin Notwendiges gedacht, dann wird Gott als theoretisch-spekulativer Begriff einer Transzendenz überflüssig. Andererseits kann die Vernunft aber auch Gründe dafür geltend machen, dass ein schlechthin notwendiges Wesen nicht existieren kann, entweder weil es als Teil der Reihe der Erscheinungen selbst bedingt sein müsste, also nicht schlechthin notwendig wäre, oder weil es als außerhalb der Reihe der Erscheinungen angenommen durch eine für das Denken unüberwindliche Kluft von dieser Reihe getrennt wäre, also deren Vollständigkeit nicht nach ein und demselben Prinzip erklärt werden könnte. Die schlechthin notwendige Ursache als außer der Reihe der Erscheinungen existierend zu denken, bedeutet, das *Gebiet* der Kategorien zu verlassen, an etwas Abgetrenntes – was die etymologisch ursprüngliche Bedeutung des Wortes „heilig“ ist – zu glauben.

Die religiöse Transzendenz ist zwar im Ergebnis der Kritik der Gottesbeweise das über die Erkenntnis hinaus Denkbare, aber sie ist nicht das Einzige in diesem Bereich Denkbare. Denkbar sind hier antithetische Bestimmung, weshalb die Vernunft in den Widerstreit mit sich selbst gerät. Weder die Vernunft als Vermögen des Denkens noch die Vernunft als Vermögen der Erkenntnis können diesen Widerstreit schlichten. Es ist daher eine Frage der Urteilskraft, ob von der Vernunft ein transzendenter oder ein immanenter Gebrauch gemacht wird. Was dies bedeutet wird deutlich, wenn Kants zweite Bestimmung jenes Denkens berücksichtigt wird, welches sich nach der ersten Bestimmung als antinomisch erweist.

Die zweite Bestimmung besagt, dass die Vernunft dann in eine Antithetik gerät, wenn sie versucht, das Unendliche als absolute Totalität zu denken. Die Vernunft besitzt also die Idee des Unendlichen. Das

Unendliche ist aber als Gegenstand nicht gegeben. Wenn die Urteilskraft versucht, die Verstandesbegriffe – also z.B. Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Notwendigkeit u.a. – direkt auf diesen vermeintlichen Gegenstand zu richten, gerät sie in die Antithetik, weil nicht entscheidbar ist, ob das Unendliche existiert oder nicht. Wenn die Urteilskraft dagegen die Idee des Unendlichen als regulativen Idee zur Anleitung des Verstandesgebrauches vorstellt, wird die Antithetik vermieden: Der Erkenntnis ist dann aufgegeben und möglich, unendlich, d.h. fortgesetzt, nach Bestimmungen zu fragen. Erkenntnis ist damit ein approximativer Prozess, nicht was die prinzipielle Erkennbarkeit der Erscheinungswelt, sondern was die Möglichkeit eines vollständigen Abschlusses der Erkenntnis betrifft.

Durch die Kritik der Gottesbeweise wird also das Transzendente, welches der Gottesbegriff der Gottesbeweise zu erfassen versucht, als Idee der Totalität des Unendlichen entschlüsselt. Diese Idee ist eine Leistung der Vernunft als dem Vermögen des Denkens, welcher durch einen Mangel an Urteilskraft ein vermeintlicher, aber für die Erkenntnis unaufweisbarer Gegenstand zugeordnet wird. Damit wird zugleich das Denken der alternativen Möglichkeiten im Bereich jenseits der Erkenntnis abgebrochen und somit das Bedürfnis der Vernunft nach vollständiger Erklärung vermeintlich befriedigt. Kant gelingt es also, die spekulative Vernunft im Zusammenhang mit einem Mangel an Urteilskraft als eine mögliche Quelle der Religion, insbesondere der monotheistischen, aufzuzeigen.

Nach dem Charakter der Gottesbeweise, die aus dieser Quelle entspringen, unterscheidet Kant zwei Varianten der Gotteslehre: Erstens die transzendentale Theologie, die sich kosmologischer oder ontologischer Gottesbeweise – also des Begriffs der Erfahrung überhaupt oder bloßer Begriffe – bedient und beim Deismus als der Vorstellung einer Welt*ursache* landet; zweitens die natürliche Theologie, die sich entweder eines physiko- oder ethikotheologischen Beweises bedient, also von einer bestimmten Beschaffenheit ausgehend der Weltursache bestimmte Eigenschaften beilegt und deshalb zu einem Welt*urheber* gelangt. Dies ist eine theistische Position. Mit anderen Worten: Der Gott des Deismus wird im Unterschied zum Gott des Theismus nicht anthropomorph vorgestellt.

Der religiöse Glaube ist damit im Rahmen der transzendentalen Dialektik auf ein fehlerhaftes Zusammenspiel von spekulativer Ver-

nunft, Urteilskraft und – im Falle des Theismus – Einbildungskraft zurückgeführt. Die Transzendenz ist als Idee der Totalität des Unendlichen durchschaut. Immerhin kann der Religion zugebilligt werden, dass sie sich mit etwas Denkbaren beschäftigt, denn die Ideen des Unendlichen und der Totalität des Unendlichen entspringen der Vernunft und ihrem Bedürfnis nach Vollständigkeit in der systematischen Erkenntnis.

Das Urteil, welches sich aus der Kritik der Theodizee ergibt, fällt für die Religion noch weniger günstig aus: Eine Rechtfertigung eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Schöpfergottes kann angesichts der Übel in der Welt von der Vernunft nicht geleistet werden. Dies gilt auch dann, wenn die durch die Kritik der Gottesbeweise aufgehobene Voraussetzung aller Theodizee, nämlich die Beweisbarkeit der Existenz Gottes, zugestanden wird. Auch dann lautet das Ergebnis, dass die Rechtfertigung entweder den Inhalt des Gottesbegriffs verändern muss, wie es durch Leibniz geschieht, oder in unauflöslichen Dilemmata endet. Dilemmata und Paradoxien sind aber nicht nur keine Erkenntnis, sondern markieren auch eine Grenze des Denkens. Wenn aber eine Rechtfertigung noch nicht einmal denkbar ist, dann sind Ansprüche der Theodizee nicht nur über die Vernunft als Erkenntnisvermögen hinausgehend, sondern auch wider die Vernunft als Denkvermögen. Die Transzendenz erscheint in diesem Licht als das Paradoxe; der Glaube als ein Glaube wider die Vernunft, wie Bayle betont.

Aber die Kritik der Theodizee berührt nicht nur die erste Bestimmung des Vorverständnisses von Religion, sondern auch die zweite. Diese besagt, dass der Glaube die individuelle und gemeinschaftliche Lebensweise der Gläubigen bestimmt. Wenn aber die Glaubensprämissen Paradoxien für die Vernunft sind, dann bleibt vom Standpunkt der Vernunft aus unklar, inwiefern ein solcher Glaube eine Lebensorientierung geben kann: Aus in sich widersprüchlichen Prämissen kann Widersprüchliches gefolgert werden. Bayle, Leibniz und Kant stimmen daher grundsätzlich darin überein, dass eine universell gültige Lebensorientierung nur durch die Vernunft zu leisten ist. Wenn Kant dies als eine „authentische Theodizee“ bezeichnet, als eine Auslegung des Willen Gottes durch die Vernunft, dann ist von der Theodizee nicht mehr übrig geblieben als ihr Name. Auch die religiöse Lebensorientierung findet ihre Grenze an der Normierung durch die

Vernunft, was die Grundlage der religiösen Toleranz ist: Die spezifische Lebensorientierung durch den Glauben ist innerhalb der durch die Vernunft gezogenen Grenzen legitim und bleibt in ihrer Gültigkeit auf die Glaubensgemeinschaft beschränkt.

Dieser Gedanke ist auch für das dritte im Vorverständnis genannte Merkmal der Religion entscheidend. Es betrifft die Einteilung der Gegebenheiten in profane und heilige. Wenn Gegebenheiten für die Vernunft zugänglich sind, insbesondere für die Vernunft als Erkenntnisvermögen und als praktisch gesetzgebendes Vermögen, dann sind sie als profane verstanden. Wenn dies nicht möglich ist, die Gegebenheiten aber trotzdem Relevanz für den Glauben besitzen, dann können sie als heilige verstanden werden. Im Verhältnis zur Vernunft ist das Heilige bestenfalls eine Denkmöglichkeit, geht in jedem Fall über die Vernunft als Erkenntnisvermögen hinaus und ist letztlich auch wider die Vernunft als Denkvermögen, weil es zu antithetischen Bestimmungen und Paradoxien führt.

Der durch die Kritik der Gottesbeweise und der Theodizee erreichte Stand in der Bestimmung der Religion kann aber nicht als das letzte Wort der Religionsphilosophie gelten. Erstens bezieht sich diese Kritik auf monotheistische Religionen, insbesondere auf die jüdisch-christliche Tradition. Es könnte sein, dass sich in anderen Religionen manche der hier verhandelten Probleme gar nicht stellen: Die Theodizee z.B. ist kein Problem des Polytheismus. Die Schwierigkeiten im Hinblick auf die Existenz Gottes oder sonstiger Transzendenzen würden allerdings in allen Religionen wiederkehren. Zweitens sind die expliziten Lebensorientierungen der Religion bzw. der Religionen noch gar nicht thematisiert. Drittens kann zwar gesagt werden, dass Ideen der Vernunft eine mögliche Quelle für religiöse Vorstellungen sind, was aber weder heißt, dass sie die einzig mögliche Quelle sind, noch dass es wahrscheinlich ist, dass sie im historisch-genetischen Sinne tatsächlich die ursprüngliche Quelle sind. Ideen der Vernunft erscheinen eher als Produkte der Metaphysik und als von dieser der Religion injiziert. Dies zeigt sich nicht zuletzt am Wandel des Gottes-, Welt- und Menschenbegriffs in den entsprechenden Debatten. Viertens bliebe, selbst wenn von den Ideen der Vernunft ausgegangen wird, ungeklärt, warum diese die spezifisch religiöse Form annehmen. Soll der Hinweis auf den Mangel an Urteilskraft bedeuten, dass das Spezifische des Religiösen nur ein solcher Mangel ist? Oder ist

die religiöse Form in irgendeiner Hinsicht notwendig? Leistet die religiöse Form vielleicht etwas, was über das hinausgeht, was die kritische Vernunft transparent machen kann und transparent macht? Offensichtlich bleiben für die Religionsphilosophie auch nach der Kritik der Gottesbeweise und der Theodizee noch genügend Fragen offen.

5.2. Religionskritik in der Antike

Als Stammvater der radikalen Religionskritik wird oft der griechische Philosoph und Dichter Xenophanes genannt. Xenophanes kritisiert den Anthropomorphismus der Göttervorstellungen. Die wichtigsten von ihm erhaltenen Fragmente zu diesem Thema sind die folgenden:

> Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet, was bei Menschen übelgenommen und getadelt wird: stehlen und ehebrechen und einander betrügen.
>
> Die Äthiopier behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und blond.
>
> Aber die Menschen nehmen an, die Götter seien geboren, sie trügen Kleider, hätten Stimme und Körper – wie sie selbst.
>
> Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, die Rinder in der von Rindern, und sie würden solche Statuen meißeln, ihrer eigenen Körpergestalt entsprechend.[1]

Werden nur diese Fragmente in Betracht gezogen, könnte der Eindruck entstehen, als wollte Xenophanes die Religionen darauf reduzieren, Produkte einer anthropomorphen Einbildungskraft, also der Phantasie, zu sein. Aber dies ist keineswegs die Absicht von Xenophanes. Der Anthropomorphismus erklärt für Xenophanes lediglich die *Verschiedenheit der Gottesvorstellungen*. Die objektive Existenz der Götter oder eines Gottes kann durch einen solchen Hinweis nicht schlagend bestritten werden. Schließlich könnten die Gläubigen dar-

1 Xenophanes: Kritik des Anthropomorphismus [Titel v. Hg.]. In: Die Vorsokratiker. Griechisch-Deutsch. 2 Bd. Übersetzt u. hg. v. Jaap Mansfeld. Stuttgart 1995, Bd. 1, 222f.

auf antworten, dass die Götter jeweils in einer den jeweiligen Menschen verständlichen Gestalt erscheinen.

In der Tat betreibt Xenophanes seine Kritik des Anthropomorphismus nicht als radikale Religionskritik, sondern als Kritik polytheistischer Vorstellungen. Diese Kritik trägt er im Namen eines Monotheismus vor, was durch die folgenden Fragmente signifikant wird:

> Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte, weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich. Als ganzer sieht er, als ganzer versteht er, als ganzer hört er. Immer verbleibt er am selben Ort, ohne irgendwelche Bewegung, denn es geziemt sich für ihn nicht, bald hierhin, bald dorthin zu gehen, um seine Ziele zu erreichen, sondern ohne Anstrengung des Geistes lenkt er alles mit seinem Bewußtsein.[2]

Die Anthropomorphismuskritik durch Xenophanes ist also eine Kritik innerhalb des religiösen Glaubens, eine Kritik, die dem Bilderverbot bestimmter Religionen entspricht und die den religiösen Glauben vertiefen und stärken möchte.

Von ganz anderer Art ist die Religionskritik zur Zeit der Sophistik. Der Sophist Protagoras äußert sich skeptisch und wohl nicht ohne Ironie, wenn er schreibt: „Über die Götter habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen kurz ist.“[3]

Prodikos von Keos erklärt, die Götter seien nur mythische Personifikationen für nützliche irdische Dinge. So sei z.B. Poseidon die Personifikation des Wassers.[4]

Die radikalste Kritik stammt aber von Kritias aus Athen. Dieser tritt zwar nicht selbst als Sophist auf, aber seine Überlegungen entsprechen dieser philosophischen Richtung. Kritias gehört der Oligarchie an. Er ist einer der dreißig Tyrannen und ein Onkel Platons. Seine radikale Religionskritik findet sich in seinem Satyrspiel *Sisyphos*. Dort heißt es:

---

2 Xenophanes: Der neue Gott. Die Vorsokratiker, 225.

3 Zitiert nach: Walther Kranz: Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt. Leipzig ^{2}1986, 99.

4 Vgl. Kranz: Die griechische Philosophie, 99.

> Es gab einmal eine Zeit, da war das Leben der Menschen jeder Ordnung bar, ähnlich dem der Raubtiere, und es herrschte die rohe Gewalt. Damals wurden die Guten nicht belohnt und die Bösen nicht bestraft. Und da scheinen mir die Menschen sich Gesetze als Zuchtmeister gegeben zu haben, auf daß das Recht in gleicher Weise über alle herrsche und den Frevel niederhalte. Wenn jemand ein Verbrechen beging, so wurde er nun gestraft. Als so die Gesetze hinderten, daß man offen Gewalttat verübte, und daher nur insgeheim gefrevelt wurde, da scheint mir zuerst ein schlauer und kluger Kopf die Furcht vor den Göttern für die Menschen erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie insgeheim etwas Böses täten oder sagten oder (auch nur) dächten. – Er führte daher den Gottesglauben ein: Es gibt einen Gott, der ewig lebt, voll Kraft, der mit dem Geiste sieht und hört und übermenschliche Einsicht hat; der hat eine göttliche Natur und achtet auf dies alles. Der hört alles, was unter den Menschen gesprochen wird, und alles, was sie tun, kann er sehen. Und wenn du schweigend etwas Schlimmes sinnst, so bleibt es doch den Göttern nicht verborgen. Denn sie besitzen eine übermenschliche Erkenntnis. – Mit solchen Reden führte er die schlauste aller Lehren ein, indem er die Wahrheit mit trügerischem Wort verhüllte. Die Götter, sagte er, sie wohnen dort, wo es die Menschen am meisten erschrecken mußte, von wo, wie er wußte, die Angst zu den Menschen herniederkommt, wie auch der Segen für ihr armseliges Leben: aus der Höhe da droben, wo er Blitze zucken sah und Donners grausiges Krachen hörte, da, wo des Himmels gestirntes Gewölbe ist, das herrliche Kunstwerk Zeit, der klugen Künstlerin, von wo der strahlende Ball des Tagesgestirns seinen Weg nimmt und feuchtes Naß zur Erde herniederströmt. Mit Ängsten solcher Art schreckte er die Menschen und wies so passend und wohlbedacht der Gottheit an geziemender Stätte ihren Wohnsitz an und tilgte den ungesetzlichen Sinn durch die Gesetze [...] So hat jemand, glaube ich, zuerst die Menschen glauben gemacht, daß es ein Geschlecht von Göttern gibt.[5]

Die Position des Kritias nimmt Elemente neuzeitlichen Denkens vorweg. Seine Charakterisierung des Urzustandes stimmt in wesentlichen Punkten mit der von Thomas Hobbes gegebenen überein. Bei Hobbes findet sich auch der Gedanke wieder, dass die Religion im Staat eine stabilisierende Funktion erfüllen soll, weshalb er den Souverän über die jeweilige Staatsreligion entscheiden lässt.[6] Dass eine

5 Zitiert nach: Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin [5]1989, 143f [Kritias 1 fr. 25].

6 Vgl. Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. u. eingeleitet v. Iring Fetscher. Übersetzt v. Walter Euchner. Frankfurt/M. 1984, 82ff, 245ff u.ö.

Religion die Erfindung eines Religionsstifters ist, ist eine These, die gleichfalls in der neuzeitlichen Philosophie aufgegriffen wird. Kritias unterstellt dem Religionserfinder eine gute Absicht: Die Motivation zum moralischen und rechtlichen Handeln soll gestärkt werden. Das Mittel freilich ist das des Betrugs. Wenn dieser Betrug aufgedeckt wird, und Kritias tut das mit seiner Theorie dem Prinzip nach, dann wird der Schaden um so größer sein.

Wenn der Gedanke der Erfindung der Religion als Instrument einmal ausgesprochen ist, dann können auch andere Absichten der Erfindung und des Gebrauchs dieses Instrumentes unterstellt werden. Dies geschieht in der radikalen Religionskritik der Aufklärung.

5.3. Radikale Religionskritik der Aufklärung

Die Schrift, in der die These von der Religion als Priesterbetrug am radikalsten durchgeführt wird, ist der anonyme *Traktat über die drei Betrüger*.[7] Dieser Text entstand wahrscheinlich im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts. Die drei großen monotheistischen Religionen sollen auf Betrug durch ihre Stifter Moses, Jesus und Mohammed zurückgeführt, der Glaube an alle religiösen Inhalte soll als Aberglaube entlarvt werden. Diese Schrift ist also atheistisch im modernen Verständnis des Wortes.

Bis in die Aufklärung hinein wird das Wort „Atheist" gebraucht, um jene zu bezeichnen, welche nicht die „wahre Religion" anerkennen. Aber kaum jemand erkennt bis zu dieser Zeit gar keine Religion an. Wie die Diskussion der Gottesbeweise zeigt, erscheint Gott zumindest als Weltursache, als Erklärungsprinzip der Welt, als unverzichtbar. Deshalb überwiegt in der Religionskritik die Kritik bestimmter Inhalte, ohne dass eine sogenannte „natürliche Religion" oder der Deismus in Frage gestellt werden. Dies ändert sich entscheidend mit Julien Offray de La Mettrie, mit dem *Traktat* und mit den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts. Der Atheist gilt jetzt als religionslos und oft auch als antireligiös, als religionsfeindlich. Freilich muss ein Atheist im Sinne eines Religionslosen nicht

7 Vgl. Anonymus: Traktat über die drei Betrüger. Französisch-Deutsch. Kritisch hg., übersetzt, kommentiert u. mit einer Einleitung versehen v. Winfried Schröder. Hamburg 1992.

antireligiös sein. Dies ist eine Frage der Toleranz und ihrer Kriterien, eine Frage der sich Gläubige und Atheisten stellen müssen, denn Fundamentalismus und Fanatismus sind auf beiden Seiten möglich.

Der Titel des Traktats lässt sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen.[8] Papst Gregor IX., der den Stauferkaiser Friedrich II. mit dem Bann belegte, warf diesen in einem Schreiben aus dem Jahre 1239 vor, er hätte behauptet, von den drei Schwindlern Jesus Christus, Moses und Mohammed sei die ganze Welt betrogen worden. Es geistert dann das Gerücht durch die Jahrhunderte, es gäbe ein Buch über diese ungeheuerliche These. Immer wieder werden prominente und weniger prominente Autoren, die nicht gerade durch inbrünstige Religiosität auffallen, verdächtigt, es geschrieben zu haben. Zu den prominenten Verdächtigen gehören z.B. Boccaccio, Pietro Aretino, Giordano Bruno und Campanella. Es werden Drucke vermeldet, und manch einer, so ein schwedischer Diplomat, bekennt auf dem Sterbebett, das Buch besessen, aber verbrannt zu haben. Historisch nachweisen lässt sich das Buch aber nicht.

Erst im späten 17. bzw. frühen 18. Jahrhundert tauchen zwei Texte mit entsprechenden Titeln und Inhalten auf. Ein lateinischer, der aber an der Möglichkeit einer natürlichen Religion festhält, und der hier zu besprechende Traktat in französischer Sprache mit seiner radikalen Religionskritik, die zugleich eine Metaphysikkritik ist. Vergleichende Textanalysen und historische Quellen lassen den Schluss zu, dass der Traktat zwischen 1677 und 1700 entstanden sein muss. 1677 erscheint Spinozas *Ethik*, der jüngste für den Traktat verwendete Text; aus dem Jahre 1700 stammt die erste zweifelsfreie Bezeugung der Existenz des Traktats. Wirklich bekannt wird der Traktat aber erst durch Auflagen ab 1716. Er wird immer wieder, vielleicht auch aus Werbezwecken, mit Spinoza in Verbindung gebracht. Die Urheberschaft ist aber ungeklärt.

Der Traktat ist zu nicht unerheblichen Teilen aus Textauszügen und Paraphrasen zu Texten zeitgenössischer Autoren montiert. Er bietet dennoch eine homogene und prägnante Zusammenfassung des radikal religionskritischen Philosophierens seiner Zeit. Dies wird nicht zuletzt durch eine tendenziöse Anordnung und Zurichtung der Quellen erreicht. Der Traktat kann also durchaus eine Eigenleistung auf-

8 Vgl. die instruktive *Einleitung* von Winfried Schröder zum *Traktat*.

weisen. Er verfolgt die Absicht der Volksaufklärung, weshalb Stil und Argumentationsniveau eher popularphilosophisch sind. Statt akademisch spitzfindige Argumente vorzutragen, wird an den gesunden Menschenverstand appelliert.

Die Stiftung der Religionen durch Moses, Jesus und Mohammed wird jeweils aus dem historischen Umfeld und als politisch schlaue, weil die Verhältnisse geschickt ausnutzende, Tat erklärt.

Vorausgesetzt wird jeweils, dass die potentiellen Anhänger sehr ungebildet sind, in Not und Unterdrückung leben, bereits einen gewissen Aberglauben besitzen und aus all diesen Gründen besonders leichtgläubig und verführbar sind. Die Religionsstifter sind einigermaßen gebildet oder, wie Mohammed, von dem gesagt wird, dass er weder lesen noch schreiben konnte, doch zumindest weit gereist und lebenserfahren. Als Motive der Religionsstifter werden insbesondere die Ruhm- und Geltungssucht genannt. Bei Mohammed kommt das Motiv persönlicher Rache am Pharao hinzu. Moses und Mohammed verfügen bereits über eine gewisse Macht, also über Geld und bewaffnete Männer. Sie sind daher zu Lebzeiten weitaus erfolgreicher als Jesus. Aufgrund der fehlenden Macht muss sich Jesus letztlich mit einer inneren Gesetzgebung begnügen, muss seinen Anhängern sagen, dass Gott ihre unausgesprochenen Gedanken kennen würde.

Alle drei umgeben sich mit einem Nimbus der Auserwähltheit. Moses und Mohammed geben sich als Propheten aus, die im direkten Kontakt zu Gott stehen. Von Mohammed wird erzählt, dass er einen Komplizen als Orakel aus einer Höhle sprechen lässt, um den Status von Mohammed zu bestätigen. Danach lässt Mohammed seine Anhänger den Eingang mit Steinen verschließen, damit der einzige Zeuge des Betrugs beseitigt wird. Von Moses wird gesagt, dass er am Ende auf eine solche Weise Selbstmord begeht, bei der seine Leiche nicht gefunden werden kann und daher der Glaube entsteht, er sei zu Gott aufgefahren. Jesus behauptet, er sei der Sohn des Heiligen Geistes und einer Jungfrau. Dies wird im Traktat besonders ironisch behandelt und letztlich mit einer heimlichen Liebschaft Marias erklärt. Diese Erklärung findet sich bereits in antichristlichen Quellen der Antike, die den Liebhaber Marias als den römischen Soldaten Panthera identifizieren. Weil der heilige Geist oft als Taube dargestellt wird, wird gesagt, mit Marias Täuberich habe es dieselbe Bewandtnis wie mit Ledas Schwan. Was die Auferstehung Jesu betrifft, so wird auf

einen Thrakerkönig verwiesen, von dem Herodot berichtet, er habe sich ein unterirdisches Gemach bauen lassen, im dem er drei Jahre für sein Volk unsichtbar verbrachte. Als er dann wieder auftauchte, glaubte sein Volk seine Lehren. Von allen drei Religionsstiftern wird im Hinblick auf Wunder und Visionen ironisch gesagt, dass sie die Kunst der Magie beherrschten. Dass Gott selbst die Juden durch die Wüste geführt haben soll, indem er nachts als Feuersäule und tags als Wolke erschien, wird mit der üblichen Praxis der Karawanenführer erklärt, die nachts durch Feuer und tags durch dessen Rauch die Karawane leiteten. Hierbei wird auf das 4. Buch Moses, Kapitel 10, Vers 19–33 verwiesen, wo Moses selbst berichtet, er habe seinen Schwager Hobab gebeten, den Juden den Weg zu weisen, was sicher unnötig wäre, wenn Gott selbst den Weg weist.

Ihre Anhängerschaft hätten die Religionsstifter insbesondere durch drei Techniken manipuliert: Sie hätten sie durch den Hinweis auf die Strafen Gottes in Angst und Schrecken versetzt, hätten ihnen Versprechungen gemacht, die im Diesseits oder im Jenseits erfüllt werden würden, und hätten ihnen das Gefühl gegeben, etwas Besonderes zu sein. Letzteres treffe insbesondere auf Moses zu, der sein Volk als das auserwählte deklarierte, was Hochmut und Hass auf die anderen Völker erzeugt hätte.

An Jesus, der über keine Machmittel verfügte, wird insbesondere seine schlaue Diplomatie hervorgehoben. Als die Juden ihn fragten, ob sie eine Frau steinigen sollten, konnte er keine eindeutige Antwort geben, denn eine bejahende Antwort hätte ihn der Grausamkeit überführt, eine verneinende hätte gegen das Gesetz verstoßen. Also zog er sich aus der Affäre, indem er sagte: „Wer unter Euch ohne Sünde ist, werfe auf sie den ersten Stein“. Als er gefragt wurde, ob dem Kaiser Steuern zu zahlen seien, bestand sein Dilemma darin, entweder Majestätsbeleidigung begehen oder das Mosaische Gesetz aufheben zu müssen, wofür er sich aber noch zu schwach fühlte. Deshalb sagte er, weil auf den Münzen das Bildnis des Kaisers war, „man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist“. Die Morallehre Christi wird auf antike Philosophen zurückgeführt.

Insgesamt werden die Religionsstiftungen als Instrumente des Erwerbs und der Sicherung von Ruhm und Macht interpretiert. Es wird vorausgesetzt, dass die Stifter selbst nicht an das glauben, was sie predigen, also betrügen. Der radikal aufklärerische Anspruch

des Traktats wird deutlich, wenn es gleich im ersten Paragraphen heißt:

> Obwohl die Erkenntnis der Wahrheit wichtig für alle Menschen ist, verfügen nur sehr wenige über diesen Vorzug. Die einen können sie nicht selbständig erforschen, die anderen wollen sich nicht darum bemühen. Kein Wunder also, daß die Welt voll ist von grundlosen und lächerlichen Meinungen, die durch nichts wirksamer befördert werden als durch die Unwissenheit. Sie ist die einzige Quelle der falschen Vorstellungen von Gott, der Seele, den Geistern und nahezu allem, was die Religion ausmacht. Die Gewohnheit hat die Oberhand gewonnen, man begnügt sich mit den von Geburt an überkommenen Vorurteilen, und in den wichtigsten Angelegenheiten verläßt man sich auf eigennützige Leute, die es sich zum Grundsatz gemacht haben, hartnäckig die hergebrachten Meinungen aufrechtzuerhalten, und es nicht wagen, diese zu beseitigen, weil sie fürchten, selbst beseitigt zu werden.[9]

Als Grundmotive der Aufklärung finden sich hierin die Kritik der Unwissenheit, der Gewohnheit, also des unkritischen Traditionalismus, der Vorurteile und der Autoritäten. Es wird dazu aufgerufen, sich seines eigenen gesunden Menschenverstandes zu bedienen und von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen auszugehen. So heißt es in Paragraph 4:

> Zu diesem Zweck sind weder verstiegene Spekulationen noch ein tiefes Eindringen in die Geheimnisse der Natur erforderlich. Man braucht bloß ein wenig gesunden Menschenverstand, um zu sehen, daß Zorn und Neid Gott fremd sind, daß Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ihm zu Unrecht zugeschrieben werden, und daß Aussagen der Propheten und Apostel uns keine Erkenntnis von seiner Natur und seinem Wesen vermitteln. Um es ungeschminkt und nüchtern zu sagen: Muß man nicht tatsächlich zugeben, daß jene Lehrer den übrigen Menschen weder an Fähigkeiten noch an Bildung überlegen waren, daß ihre Aussagen über Gott im Gegenteil derart plump sind, daß man völlig unkultiviert sein muß, um an sie zu glauben?[10]

Die einzelnen Argumente, die zur Aufklärung vorgebracht werden, stammen zu wesentlichen Teilen aus Schriften von Hobbes und Spinoza und werden in bestimmter Weise zugespitzt, auch indem sie verkürzt wiedergegeben werden. So wird darauf verwiesen, dass nie-

9 Anonymus: Traktat, 5f.
10 Anonymus: Traktat, 9.

mand verpflichtet ist, einem Propheten etwas zu glauben, was er nicht selbst überprüfen kann – ein Argument von Hobbes, wobei Hobbes hinzugefügt hatte, dass der Prophet sich durch Wundertaten ausweisen müsse, was aber schon lange keinem mehr gelungen sei. Außerdem wird Spinozas historische und immanente Bibelkritik aufgegriffen, indem Widersprüche aufgelistet werden. Durch folgende Auflistung soll z.B. die Unvereinbarkeit der Meinungen der Propheten demonstriert werden:

> Samuel glaubte, daß Gott nie bereut, was er einmal entschieden hat. Dagegen teilt Jeremias uns mit, daß Gott seine Ratschlüsse bereut. Joel lehrt uns, daß er nur das Übel bereut, das er über die Menschen verhängt hat, während Jeremia sagt, daß er es nicht bereut. Das Buch Genesis lehrt uns, daß der Mensch Herr über die Sünde ist und es nur an ihm ist, gut zu handeln, während der Heilige Paulus versichert, daß die Menschen ohne eine ganz besondere göttliche Gnade ihre Begierde überhaupt nicht beherrschen können.[11]

Das Gesamturteil über die Bibel fällt denkbar schlecht aus: Das Buch sei ein Flickwerk aus Fetzen von verschiedenen Autoren, zu verschiedenen Zeiten verfasst und in sich widersprüchlich. Von Rabbinern sei willkürlich darüber entschieden worden, was aufgenommen werde. Es sei nur geeignet, Spaltungen zu befördern, die Macht der Fürsten zu erhalten und der Bereicherung des Klerus zu dienen.

Die Anthropomorphismuskritik der Gottesvorstellungen wird mit Argumenten Spinozas vorangetrieben: Die anthropomorphen Vorstellungen resultierten daraus, dass das teleologische Denken des Menschen in die Natur projiziert werde, obwohl Zweckursachen in der Naturerklärung keinen Platz haben dürften; dass menschliche Wertungen Gott zugeschrieben werden; dass überhaupt die Phantasie einspringt, wo die Erkenntnis versagt. Es wird darauf verwiesen, dass Begriffe, die ursprünglich bestimmte Prädikate erfassen, als Eigennamen Verwendung finden, die Prädikate also personifiziert werden. So hätten die Begriffe Dämonen, Satan und Teufel ursprünglich die Prädikate Feind, Ankläger und Vernichter bedeutet, die von Menschen ausgesagt werden, seien dann aber zu Namen phantastischer Wesen geworden. Wenn gar nichts mehr helfe, berufe sich die Religion dar-

11 Anonymus: Traktat, 15.

auf, dass Gottes Ratschlüsse unergründlich seien. Der Wille Gottes sei das Asyl der Unwissenheit.

Der Traktat versucht der religiösen Weltdeutung eine eigne naturwissenschaftlich-materialistische Deutung entgegenzusetzen. Was „Gott" genannt wird, wird mit der Natur identifiziert. So heißt es im Kapitel *Einleuchtende und evidente Wahrheiten*:

> Da Gott, wie wir gesehen haben, mit der Natur identisch bzw., wenn man so will, die Gesamtheit alles Seienden, aller Eigenschaften und Kräfte ist, ist er notwendig die immanente und von ihren Wirkungen nicht verschiedene Ursache. Er kann nicht als gut, böse, gerecht, barmherzig oder mißgünstig bezeichnet werden – dies sind allein Eigenschaften von Menschen – und er kann folglich weder strafen noch belohnen. Nur Unwissende, die sich von diesem einfachen Sein, das man Gott nennt, bloß mit Hilfe von völlig unangemessenen Bildern eine Vorstellung zu machen vermögen, können auf diese Vorstellung von Strafen und Belohnungen verfallen.[12]

Diese Theorie übersieht noch, was Kant später klarstellt: Auch die Annahme einer immanenten Weltursache ist eine kosmologische Idee, mithin keine Erkenntnis, sondern bestenfalls eine regulative Idee, welche dem Erkennen eine Richtung weisen kann.

Geradezu abenteuerlich, um nicht zu sagen: abergläubisch, mutet aus heutiger Sicht die Seelentheorie des Traktats an. Von der Seele heißt es:

> Es ist gewiß, daß es im Universum ein sehr feines Fluidum oder eine sehr dünne und in stetiger Bewegung begriffene Materie gibt, deren Quelle sich in der Sonne befindet; der Rest dieser Materie verteilt sich auf die übrigen Körper, je nach ihrer Natur und Konsistenz. Dies ist die Weltseele. Sie lenkt und belebt die Welt und ist zum Teil in ihren Elementen gegenwärtig. Diese Seele ist das reinste Feuer, das es im Universum gibt. Es brennt nicht von selbst; vielmehr brennt es mittels verschiedener Bewegungen, die es den Elementen der Körper, in die es eindringt, verleiht, und läßt seine Wärme spüren. Von dieser Materie ist im sichtbaren Feuer mehr enthalten als in der Luft, in der Luft mehr als im Wasser und noch viel mehr als in der Erde. In Pflanzen und erst recht in Tieren ist mehr von dieser Materie vorhanden als in Mineralien. Dieses in den Körpern befindliche Feuer verleiht ihnen die Wahrnehmungsfähigkeit. Ebendas bezeichnet man als Seele bzw. Lebensgeister, die über alle Körperteile verteilt sind. Es ist gewiß, daß diese in allen

12 Anonymus: Traktat, 113.

> Lebewesen gleich beschaffene Seele beim Tod des Menschen ebenso wie des Tieres zugrundegeht. Demzufolge ist die Lehre der Dichter und Theologen von einer jenseitigen Welt bloß ein aus leicht durchschaubaren Motiven ausgehecktes Hirngespinst.[13]

Soll nicht die Rede heutiger Neurologen, nach der die Neuronen im Gehirn „feuern", als Beweis dieser Lehre angesehen werden, muss wohl gesagt werden, dass der Traktat hier das betreibt, was er der Religion vorwirft: Für die mangelnde Erkenntnis springt die Phantasie ein.

5.4. Zur Bewertung radikaler Religionskritik

Was kann zur Gesamteinschätzung des Traktats und dieser Art von Religionskritik gesagt werden?

Ihr Verdienst ist es, auf die ideologische, die politisch-instrumentelle Funktion von Religion aufmerksam zu machen. Das Verhältnis von Politik und Religion ist ein Kernthema der Aufklärung. Die Legitimation der Herrschaft von Gottes Gnaden wird einer radikalen Kritik unterzogen. Herrschaft muss durch Vernunft, d.h. für alle einsehbar und überprüfbar, legitimiert sein. Nur dadurch ist die wirklich freiwillige, nicht manipulierte Anerkennung von Gesetzen möglich. Die Trennung von Staat und Kirche ist hierfür eine Voraussetzung.

Ein weiteres Verdienst besteht darin, die Religionen als einen Gegenstand historischer Forschung zu konstituieren. Die katholische Kirche selbst hatte mit der historischen Bibelkritik in Reaktion auf Luther begonnen, der keine Autoritäten außer der Bibel anerkannte. Die katholische Kirche wollte, indem sie das historisch Begrenzte bestimmter, von Luther gegen sie gewendeter Passagen nachweisen wollte, zeigen, dass die Auslegungen der Kirchenväter und anderer Theologen für den rechten Glauben nötig seien. Die historische Beschäftigung mit der Religion wird durch die Religionskritik von dieser innerkirchlichen Ausrichtung befreit.

Verdienstvoll ist gewiss auch die Grundeinstellung, nach weltlichen Erklärungen zu suchen, anstatt sich mit über- und widervernünftigen zufrieden zu geben. Das darf freilich nicht dazu verleiten,

13 Anonymus: Traktat, 129.

in den Erklärungen selbst phantastisch zu werden. Kritik muss, um sich als solche zu erhalten, immer auch Selbstkritik sein. Die skeptische Urteilsenthaltung ist besser als die Behauptung eines vermeintlichen Wissens.

Die Probleme der radikalen Religionskritik liegen in der Reduktion von Religion auf Unwissenheit, auf Affekte, die aus der Unwissenheit entspringen, und auf Betrug: Der religiöse Glaube ist danach entweder Irrtum oder Lüge.

Als Irrtum ist er eine Form des epistemischen Glaubens. Aber warum nimmt der epistemische Glaube dann religiöse Form an? Wie erklärt es sich, dass bis heute Wissenschaftler religiös sind? Bezüglich der letztgenannten Frage hat der Hinweis auf Ideen und Bedürfnisse der Vernunft gewiss ein größeres Erklärungspotential als die radikale Religionskritik.

Wenn der religiöse Glaube Lüge ist, soll dann angenommen werden, dass sich die Stifter absichtlich Widervernünftiges ausdenken und hoffen, gerade damit zu überzeugen? Oder verstricken sie sich erst mit der Zeit in ihre Lügen?

Eine weitere Grenze dieser Art von Religionskritik besteht sicher darin, dass die Ideologiekritik nur als Kritik der Herrschaftsideologie geübt wird. Im 17. und 18. Jahrhundert bestehen gewiss gute Gründe, diese Perspektive einzunehmen. Aber zu verschiedenen Zeiten sind religiöse Gemeinschaften auch Orte des Trostes und des Protestes gegen Unterdrückung und Herrschaft. Der Glaube kann hier eine besondere Motivationsquelle sein, deren Ersetzbarkeit erst zu diskutieren wäre. Außerdem muss die stabilisierende Funktion der Religion für eine bestehende Ordnung nicht ausschließlich negativ gesehen werden. Wieder stellt sich die Frage nach gleichwertigen Äquivalenten.

Die radikale Religionskritik erweitert die Perspektive der Religionsphilosophie, nicht zuletzt um die Möglichkeit des Atheismus im heutigen Sinne. Aber auch sie ist nicht das letzte Wort der Religionsphilosophie.

6. Der Glaube der praktischen Vernunft

Die historisch-kritische und die ideologiekritische Betrachtung der Religionen eröffnen wesentliche Perspektiven für die Religionsphilosophie und für die Religionswissenschaften. Allerdings werden durch diese Herangehensweisen geltungsphilosophische und hermeneutische Zielsetzungen nicht obsolet.

Die Kritik des theoretischen und spekulativen Gebrauchs der Vernunft kann zeigen, welche Ideen im religiösen Glauben hypostasiert werden, und weist jeden entweder empiristischen oder rationalistischen Geltungsanspruch dieser Ideen zurück. Diese kritische Zurückweisung gilt auch für empiristische Versuche, die religiösen Begriffe von Gott und Seele durch materialistische Begriffe zu ersetzen: etwa durch einen Begriff der Natur in ihrer Totalität und einen Begriff der Seele als Körper von besonderer Beschaffenheit. Der theoretische und spekulative Gebrauch der Vernunft kann den religiösen Glauben also weder bestätigen noch widerlegen, wenngleich die epistemischen Geltungsansprüche religiöser Begriffe als unbegründet nachgewiesen werden.

Noch unbeantwortet ist die Frage nach dem Verhältnis der praktischen Vernunft zur Religion. Erfahren religiöse Begriffe wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele durch die praktische Vernunft eine Rechtfertigung?

Immanuel Kant stellt diese Frage im Rahmen seiner Vernunftkritik. Im Folgenden werden seine Problemstellung rekonstruiert, sein Lösungsvorschlag kritisch geprüft und Konsequenzen aus dieser Kritik abgeleitet. Zuvor wird kurz auf Versuche der mittelalterlichen Philosophie eingegangen, Gott im Zusammenhang mit der Idee des Guten zu denken.

6.1. Gott als Idee des Guten in der religiösen Philosophie

Thomas von Aquin stellt nicht nur drei kosmologische und einen teleologischen Gottesbeweis auf, sondern auch einen solchen, der sich an Wertbegriffen orientiert, wobei nicht nur, aber auch der Wert des Guten einbezogen wird. Auch dieser Beweis verfährt abduktiv. Er lautet:

> (a) Es findet sich nämlich bei den Dingen etwas mehr oder weniger Gutes, Wahres und Edles, und so von anderem der Art. Mehr oder weniger wird aber von verschiedenen (Dingen) ausgesagt, sofern sie sich in verschiedener Weise einem (Prinzip) annähern, das am meisten (d.h. im höchsten Grad) ist, wie z.B. das mehr warm ist, was dem am meisten Warmen näher kommt. Also gibt es etwas, was am wahrsten, besten und edelsten ist und infolgedessen am meisten seiend; denn was am meisten (d.h. im höchsten Grad) wahr ist, ist am meisten seiend, wie es in *Metaphysik II* heißt. (b) Was aber so beschaffen genannt wird, daß ihm am meisten eine Eigenschaft in einer Gattung zukommt, ist die Ursache von allen (Dingen mit dieser Eigenschaft), die zu dieser Gattung gehören, wie z.B. das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache von allen warmen (Dingen) ist, wie in demselben (*Metaphysik*-)Buch gesagt wird. (c) Also gibt es etwas, was von allem Seienden die Ursache des Seins, der Gutheit und jeder anderen Vollkommenheit ist. Und dies nennen wir Gott.[1]

Das Problem dieses Beweises besteht darin, dass Bewertungen als Seinsstufen gesetzt werden.[2] Diese platonische Vorgehensweise lässt deutlich werden, dass hier der ethikotheologische Aspekt zugleich ein ontologischer ist: Die vermeintliche besondere Beschaffenheit, nämlich die Rangstufen der Erscheinungen, sind dem Seienden selbst zugesprochene Wertprädikate. Die Ontologisierung des Wertmaßstabs wird aber weder thematisiert noch gerechtfertigt. Wie aber sollte sich rechtfertigen lassen, dass das Maß der Beurteilung auch die Ursache oder der Grund der nach diesem Maßstab bewerteten Dinge ist? Insofern in dieser Beweisführung Wertprädikate und Seinsprädikate

1 Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise, 57.

2 Dass sich dahinter eine Missdeutung des aristotelischen Begriffs der Ursache verbergen könnte, die sowohl in der mittelalterlichen als auch in der neuzeitlichen Philosophie auftritt, sei hier nur am Rande vermerkt.

gleichgesetzt werden, ist nicht hinreichend zwischen theoretischer und praktischer Vernunft unterschieden.[3]

Diese Einschätzung gilt auch für ähnliche Versuche, die bereits vor Thomas von Aquin von Augustinus und von Anselm von Canterbury unternommen werden. Augustinus versucht Gott als das einzige Gut zu erweisen, welches unwandelbar gut ist und nicht durch anderes gut ist. Ebenso verfährt Anselm, in dessen Argumentation außerdem der Gedanke auftaucht, dass alle Gebrauchsweisen des Wortes „gut" sich auf eine Bedeutung zurückführen lassen müssen, der etwas im Dasein entsprechen muss. Der ontologische Charakter der Beweisführung, also das Beweisen aus bloßen Begriffen, d.h. Ideen, wird auch hier deutlich. Daher fallen alle diese Versuche, die sich des Begriffs des Guten zum Beweis der Existenz Gottes bedienen, unter die Kritik der Gottesbeweise, die Kant im Rahmen der Dialektik der reinen Vernunft leistet.

Bietet ein Konzept der praktischen Vernunft, das Wertungen und Normierung sehr wohl von Seinsprädikaten zu unterscheiden weiß, hierzu eine Alternative? Einen solchen Versuch unternimmt Kant. Dabei ist ihm klar, dass dieses Unterfangen keinen theoretischen Beweis für das Dasein Gottes liefern kann. Ergebnis kann bestenfalls sein, dass religiöse Ideen als Denknotwendigkeiten aus der Perspektive der praktischen Vernunft erwiesen werden. Derartige Denknotwendigkeiten nennt Kant *Postulate der reinen praktischen Vernunft*.

6.2. Kants Problemstellung: Realisation des höchsten Gutes

Kant befasst sich mit diesem Problem an zwei prominenten Stellen seines Werkes. Zunächst in der *Kritik der praktischen Vernunft*, nämlich im Abschnitt über die Dialektik der praktischen Vernunft, und sodann in der *Kritik der Urteilskraft*, nämlich zum Ende ihres zweiten Teils, also zum Ende der Kritik der teleologischen Urteilskraft.

---

3 Dies impliziert, dass auch andere Unterscheidungen – etwa zwischen Eigenschaft und Relation oder zwischen primären und sekundären Eigenschaften – nicht berücksichtigt werden.

Kant geht davon aus, dass die reine praktische Vernunft einen Begriff des höchsten Gutes bestimmt, indem sie das Sittengesetz, also den kategorischen Imperativ, aufstellt. Denn indem der kategorische Imperativ als Kriterium für vollkommene und unvollkommene Pflichten fungiert, gebietet er nicht nur, die Freiheit eines jeden Menschen zu achten, sondern zugleich die Glückseligkeit eines jeden nach allgemeingültigen Regeln zu befördern. Das Hilfegebot ist das einfachste Beispiel hierfür. Es geht also nicht darum, Glückseligkeit schlechthin zu befördern, sondern Glückseligkeit im Rahmen der Moral zu befördern. Dies kann nicht geschehen, indem ermittelt wird, worin Glückseligkeit für bestimmte Personen jeweils besteht, denn auf diesem Wege lässt sich kein allgemeingültiger Begriff der Glückseligkeit ermitteln. Im Hinblick auf die inhaltliche Bestimmung der Glückseligkeit soll jeder nach seiner Fasson glücklich werden. Aber indem jeder moralisch handelt, wird zugleich die Glückseligkeit aller befördert, weil dann niemand sein Glück auf Kosten anderer macht und außerdem jeder verpflichtet ist, im Rahmen seiner Möglichkeiten und insofern dadurch keine vollkommenen Pflichten verletzt werden, anderen zu helfen. Es geht also um die moralisch legitimierte Glückseligkeit, um die Glückseligkeit, die mit der Würde des Menschen harmoniert. Jemand der diese Glückseligkeit für sich erstrebt, und das soll ein jeder, folgt nicht der Selbstliebe schlechthin, sondern der moralisch limitierten Selbstliebe, für die Kant den Begriff der *vernünftigen Selbstliebe* prägt.

Aus dieser Überlegung ergibt sich die Bestimmung des höchsten Gutes, das zu erstreben die praktische Vernunft gebietet. Das höchste Gut beinhaltet das oberste Gut, nämlich die Tugend als die Würdigkeit glücklich zu sein, also die Einhaltung der moralisch gebotenen Pflichten. Der zweite Bestandteil des höchsten Gutes ist die der Tugend angemessene Glückseligkeit, also die Erfüllung vernünftiger Selbstliebe. Die Tugend ist das oberste Gut oder die oberste Bedingung des höchsten Gutes, weil sie vorschreibt, in welchem Maße und auf welche Weise der zweite Bestandteil, die Glückseligkeit, erstrebt werden soll, ohne festzulegen, worin die Glückseligkeit zu bestehen hat. Die Tugend ist also das formal bestimmende Element im höchsten Gut. Aber das oberste Gut, die Tugend, wird erst zum höchsten Gut, d.h. zum vollkommenen Gut, wenn auch die der Tugend angemessene Glückseligkeit hinzukommt.

Kant fasst die Bestimmung des höchsten Gutes und des Verhältnisses seiner Bestandteile zusammen, wenn er schreibt:

> Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen.[4]

Der kategorische Imperativ ist also der Bestimmungsgrund, den die reine praktische Vernunft dem Willen, also dem Handeln, gibt und ist zugleich das Prinzip zur Bestimmung des ganzen Gegenstandes moralischen Handelns, nämlich des höchsten Gutes.

Weil Kant das höchste Gut ohne Rückgriff auf inhaltliche Bestimmungen der Glückseligkeit aus der Erfahrung, sondern allein durch Begriffe der reinen praktischen Vernunft bestimmt, gilt ihm das höchste Gut a priori, also erfahrungsunabhängig, als notwendiges Objekt des Willen. Dass der moralische Wille auf die mit dem höchsten Gut ausgesprochene Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit gerichtet ist, gilt als eine apodiktische Wahrheit.

Aus diesem Begriff des höchsten Gutes entwickelt Kant jenes Problem, das er nur durch die Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele lösen zu können glaubt.

Nach dem Sollen-Können-Prinzip kann nichts geboten werden, dessen Realisierung unmöglich ist. Das höchste Gut zu verwirklichen ist geboten. Also muss seine Realisierbarkeit eingesehen werden können. Der begriffliche Status des höchsten Gutes stellt aber an diese Einsicht einen besonderen Anspruch. Kant schreibt:

> Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die *Deduktion* dieses Begriffs *transzendental* sein müssen. Es ist a priori (moralisch) notwendig, das *höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.[5]

---

4 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (kurz: KpV]. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 7, 237; A 196.

5 Kant: KpV, 241; A 203.

Wenn die Bedingungen der Möglichkeit a priori erkannt werden könnten, dann wäre die Existenz dieser Bedingungen eine apodiktische Gewissheit: Die Realisierung des höchsten Gutes wäre garantiert.

Das höchsten Gut impliziert zwei Handlungsregeln, die apriorische moralische Geltung beanspruchen können: den kategorischen Imperativ selbst und die Regel, nach vernünftiger Glückseligkeit zu streben. Allerdings sind beide letztlich identisch: Die zweite Regel verdeutlicht lediglich, dass der kategorische Imperativ erst nach seiner Anwendung auf pragmatische Handlungsregeln, also auf Maximen und hypothetische Imperative, zu konkreten Handlungsregeln führt. Die zweite Regel lässt sich nur einhalten, *indem* die erste eingehalten wird. Das Problem besteht nun darin, dass die Einhaltung dieser apriorisch gültigen Regeln, nicht die Realisation des höchsten Gutes garantiert. Warum nicht?

Selbst wenn kontrafaktisch angenommen wird, dass die moralisch limitierten Handlungsregeln der Menschen frei von Irrtümern in Bezug auf das notwendige empirische Wissen und frei vom Unvermögen in Bezug auf das nötige Geschick ihrer Umsetzung wären, muss sich die der Tugend dieser Handlungen entsprechende vernünftige Glückseligkeit nicht einstellen. Jemand kann moralisch und pragmatisch perfekt handeln, trotzdem können ihn eine Naturkatastrophe, ein Unfall oder eine Krankheit um seinen verdienten Lohn, also um die seiner Tugend angemessene Glückseligkeit, bringen. Gleiches könnte im Falle einer unglücklichen Liebe geschehen. Auch in diesem Fall hätte der Betroffene keine Möglichkeit sein Glück pragmatisch und schon gar nicht moralisch legitim zu erzwingen. Außerdem kann die vernünftige Glückseligkeit des Einzelnen durch das unmoralische Handeln anderer verhindert werden. Auch dagegen ist der Einzelne oft, was die Legalität der Handlungen anderer betrifft, oder immer, was die Moralität anderer betrifft, machtlos und wäre als der Gute dann der „Dumme".

Das Erreichen des höchsten Gutes kann also auch dann dem Einzelnen nicht garantiert werden, wenn er nach dem a priori geltenden Sittengesetz handelt, selbst dann nicht, wenn ein in pragmatischer Hinsicht perfektes Handeln unterstellt wird. Als Grund hierfür gibt Kant an, dass der Mensch als „das handelnde vernünftige Wesen in der Welt [...] doch nicht zugleich die Ursache der Welt und der Na-

tur“[6] ist. Aufgrund dieser Endlichkeit des menschlichen Vermögens scheint das Erreichen des höchsten Gutes in der Welt nur als Zufallsglück möglich zu sein, als ein höchst unwahrscheinliches Zufallsglück. Bedingungen, die mit apodiktischer Gewissheit zur Realisierung des höchsten Gutes führen, können weder erkannt noch bewirkt werden. Obwohl die Beförderung des höchsten Gutes geboten ist, können keine Regeln angegeben werden, durch deren Befolgung es in der Welt mit Notwendigkeit erreicht wird.

Durch dieses Ergebnis sieht Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* seinen gesamten moralphilosophischen Ansatz gefährdet. Er schreibt:

> Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung [von Tugend und vernünftiger Glückseligkeit] in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.[7]

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass Kants Formulierung des Problems sich durch eine für ihn ungewöhnliche Unschärfe, um nicht zu sagen: Fehlerhaftigkeit, auszeichnet. Es ist nämlich lediglich erwiesen, dass es unmöglich ist, praktische Regeln anzugeben, die das Erreichen des höchsten Gutes garantieren. Es ist keineswegs erwiesen, dass „das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich“ ist. Denn danach müsste das Erreichen des höchsten Gutes auch als Zufallsglück ausgeschlossen sein: Aber unter günstigen Umständen, die herzustellen freilich nicht völlig in der Macht der Menschen liegt, ist es durchaus möglich, das höchste Gut zu erreichen, wenn die entsprechenden praktischen Regeln eingehalten werden. Nur wenn das höchste Gut nach praktischen Regeln schlechthin unmöglich ist, muss nach dem Sollen-Können-Prinzip der Schluss gezogen werden, dass der kategorische Imperativ, der den Begriff des höchsten Gutes impliziert, falsch ist. Es ist aber lediglich gezeigt worden, dass es *unmöglich* ist, das Erreichen des höchsten Gutes durch die Befolgung

6 Kant: KpV, 255; A 224

7 Kant: KpV, 242f; A 205.

von Regeln zu *garantieren*, und dass es höchst *unwahrscheinlich* ist, das höchste Gut trotz Regelbefolgung in der Welt zu erreichen. Die Unmöglichkeit der Garantie und die Unwahrscheinlichkeit des Erreichens sind aber nicht mit der Unmöglichkeit des höchsten Gutes gleichzusetzen. Wenn Kant an der Rede von der Unmöglichkeit des höchsten Gutes nach praktischen Regeln festhält, dann macht er die Gültigkeit des kategorischen Imperativs vollständig davon abhängig, dass seine Postulate, welche die Garantie des Erreichens des höchsten Gutes bei gegebener Moralität erweisen sollen, überzeugend sind. Er würde also seine Moral von seiner Vernunftreligion abhängig machen. Letztendlich tut Kant dies nicht. In der *Kritik der Urteilskraft* stellt Kant diesen Aspekt des Problems klar.

Kant führt nämlich in seiner dritten Kritik aus, dass auch jemand, der das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bestreitet, sich nicht von der Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs lossagen kann. Dessen Verbindlichkeit beruht allein auf dem praktischen Gebrauch der Vernunft. Kant schreibt daher:

> Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke [...]. Aber das eine Erfordernis des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, so viel [...] in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.[8]

Eigentlich ist hier alles gesagt: Das moralische Gesetz ist verbindlich, unabhängig davon, wie es um die Verwirklichung des höchsten Gutes als seinem Endzweck bestellt sein mag. Der Pflicht, das höchste Gut zu befördern, ist Genüge getan, wenn durch moralisches Handeln al-

8 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft [kurz: KU]. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 10, 414; B 425f/A 420f.

les getan wird, was in der Macht des Menschen steht. Wenn das höchste Gut dann trotzdem nicht erreicht wird, so bedeutet dies weder eine Pflichtverletzung, noch entbindet es von der Pflicht.

Dennoch hält Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft* daran fest, dass es nicht möglich sei, sich von der Möglichkeit des höchsten Gutes als Endzweck einen Begriff zu machen, wenn nicht wenigstens in praktischer Absicht die Postulate akzeptiert werden. Der Grund hierfür läge in der Beschaffenheit des menschlichen Vernunftvermögens.[9] Aber wiederum ist kritisch gegen Kant anzumerken, dass es dabei nicht um die Möglichkeit des höchsten Gutes gehen kann, sondern nur um die Möglichkeit des *garantierten* Erreichens des höchsten Gutes bei vorausgesetzter Moralität.

Kants Problemstellung läuft also darauf hinaus, dass über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele durch den theoretischen und spekulativen Gebrauch der Vernunft nicht entschieden werden kann, dass ebenso die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von diesen Gegenständen unabhängig ist, dass aber die Möglichkeit des höchsten Gutes ohne diese Postulate nicht begriffen werden kann, sie zu begreifen aber notwendig ist, weil das höchste Gut ein a priori notwendiges Objekt der praktischen Vernunft ist. Dabei wird beständig und zu Unrecht die Möglichkeit des höchsten Gutes mit der Garantie seiner Realisierung gleichgesetzt.

Bevor diese Problemstellung abschließend diskutiert wird, soll zunächst geprüft werden, ob die Postulate der reinen praktischen Vernunft die ihnen zugedachte Funktion erfüllen können.

6.3. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als vermeintliche Garanten des höchsten Gutes

Unter einem *Postulat der reinen praktischen Vernunft* versteht Kant „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt.“[10] Das Postulat vom Dasein Gottes soll in Verbin-

9 Vgl. Kant: KU, 416; B 428/A 424; B 433f/A 428f.

10 Kant: KpV, 253; A 220.

dung mit dem Postulat von der Unsterblichkeit der Seele die Funktion erfüllen, den notwendigen Zusammenhang zwischen tugendhaftem Handeln und vernünftiger Glückseligkeit zu erklären. Zu diskutieren ist, ob die Postulate diese Funktion erfüllen können.

Die Postulate, gemeinsam mit der vorausgesetzten Tugendhaftigkeit, sollen also die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für das Zustandekommen des höchsten Gutes darstellen. Die erste Bedingung wäre, so Kant, „die *völlige Angemessenheit* der Gesinnung zum moralischen Gesetze“[11]. Genau genommen ändert Kant hier unter der Hand seinen Begriff vom höchsten Gut. Zunächst beinhaltet dieser die proportionale Angemessenheit der Glückseligkeit an die Tugend, also ein Verhältnis, das graduelle Abstufungen zulässt. Nun aber wird die Tugend durch ihr Ideal, die Heiligkeit, also durch völlige Angemessenheit der Gesinnung an den kategorischen Imperativ, ersetzt. Dieses Ideal wird in der Welt zumindest nicht von allen Menschen erreicht. Kant spricht sogar davon, dass es unmöglich sei, es zu erreichen, womit er sich aber nur neue Probleme einhandelt, von denen hier abgesehen wird.[12] Jedenfalls postuliert Kant zur Problemlösung die Unsterblichkeit der Seele: „Da sie [die völlige Angemessenheit der Gesinnung ans Sittengesetz] gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden [...].“[13] Die vollkommene Tugendhaftigkeit soll also in einem überirdischen Dasein möglich sein. Noch einmal Kant:

> Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft [...].[14]

---

11 Kant: KpV, 252; A 219.

12 Zur Lehre von den Postulaten im Kontext der Moralphilosophie Kants vgl.: Peter Fischer: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants. München 2003, insb. 8. Kapitel.

13 Kant: KpV, 252; A 219.

14 Kant: KpV, 252; A 219.

Dieses Argument ist alles andere als plausibel.

Was soll die Rede vom „ins Unendliche gehenden Progressus“ oder vom „unendlichen Progressus“ bedeuten? Inwiefern wird dadurch die völlige Angemessenheit der Gesinnung ans moralische Gesetz erreicht? Das Dasein der identischen Persönlichkeit nach dem Tode des sinnlichen Vernunftwesens wird als Existenz eines reinen Vernunftwesens gedacht. Eine solche Existenz übersteigt das menschliche Erkenntnisvermögen, weil dieses durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit begrenzt ist, jene Existenz aber ohne räumliche und zeitliche Bestimmungen vorgestellt werden müsste. Der Begriff einer unsterblichen Seele ist also, wie Kant eingesteht, theoretisch nicht erweislich. Das heißt aber auch, dass es keine sinnvollen Aussagen darüber geben kann, in welcher Hinsicht ein reines Vernunftwesen einen Progressus vollziehen könnte. Außerdem wäre die Heiligkeit der unsterblichen Seele, also eines reinen Vernunftwesens, keine Tugend: Tugend, nach Kants eigener Bestimmung, ist moralische Gesinnung im Kampfe mit heteronomen Bestimmungsgründen der Willkür. Tugend kann nur eine Eigenschaft eines endlichen, also sinnlichen Vernunftwesens sein. Eine unsterbliche Seele als ein reines Vernunftwesen besitzt keine Tugend und hat keine Tugend nötig. Es befindet sich begrifflich notwendig im Einklang mit dem Vernunftgesetz. Wenn der Begriff der Tugend aber auf eine unsterbliche Seele nicht anwendbar ist, dann ist das Postulat eines solchen Daseins irrelevant für die Begründung irgendeines Zusammenhanges zwischen Tugend und Glückseligkeit. Das Postulat kann also die ihm von Kant zugedachte Funktion nicht erfüllen.[15]

Die zweite Bedingung dafür, dass das höchste Gut verwirklicht wird, nämlich die der Gesinnung angemessene Glückseligkeit, will Kant auf das Postulat von der Existenz Gottes gründen. Seine Argumentation lautet so: Glückseligkeit als „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Wille geht*“, würde auf der „Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke“ beruhen; moralisches Handeln aber

15 Im Abschnitt *Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft* vermeidet Kant peinlichst das Wort „Tugend“ und spricht statt dessen von „Angemessenheit“ oder „Vollkommenheit“. Vgl. Kant: KpV, 252ff; A 219ff.

ist in seinem Bestimmungsgrunde „von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen [...] ganz unabhängig". Selbst wenn der moralisch Handelnde nur nach vernünftiger Glückseligkeit strebt, kann er doch nicht garantieren, diese auch zu erreichen, weil er als „das handelnde vernünftige Wesen in der Welt [...] doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur" ist: „Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens [...]."[16] Von einem solchen abhängigen Wesen gilt, dass es die Natur „mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann"[17]. Hieraus zieht Kant den Schluss, dass „das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur"[18] postuliert werden muss:

> Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, [...] also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihre Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d.i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste [Akademieausgabe ergänzt: Ursache] der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat.[19]

Diese oberste Ursache, Gott, soll also nicht nur garantieren, dass die Glückseligkeit nach der Legalität der Handlungen zugeteilt wird, sondern Gott soll den Menschen „ins Herz" schauen können, um mit seiner Allmacht Glückseligkeit nach der Moralität der Person zu verteilen. Gottes Allwissenheit besteht also vor allem darin, dass er sich der wahren Tugend, der Denkungsart der Menschen, nicht ungewiss ist.

Kant muss behaupten, dass Gott in einer anderen, in einer jenseitigen Welt für die angemessene Verteilung der Glückseligkeit sorgt, denn die Erfahrung, dass er es in dieser Welt nicht tut, ist nicht zu bestreiten. Der Versuch, es zu bestreiten, würde zurück zum Problem

16 Kant: KpV, 255; A 224.
17 Kant: KpV, 255f; A 224f.
18 Kant: KpV, 255; A 225.
19 Kant: KpV, 256; A 225.

der Theodizee führen. Aber aus der Verlegung der Glücksverteilung ins Jenseits ergeben sich unüberwindliche Schwierigkeiten.

Eine unsterbliche Seele kann gar keine Glückseligkeit empfinden, denn das Gefühl des Angenehmen, als Ausdruck und Evaluation der Glückseligkeit, setzt die Fähigkeit zur Unterscheidung von Lust und Unlust voraus, und diese Fähigkeit wiederum eignet nur sinnlichen, mithin endlichen Wesen. Auch hier muss Kant wieder unter der Hand die Terminologie verändern: Statt von „Glückseligkeit" spricht er unvermittelt von „Seligkeit" oder von „Wohl". Er schreibt über die Konvergenz des Christentum mit seiner auf Postulate gegründeten Lehre vom höchsten Gut:

> Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen [den Menschen als vernünftigen Wesen] in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die *Seligkeit*, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil *jene* immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und notwendig ist, *diese* aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann (so viel auf unser Vermögen ankommt), und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird.[20]

Es ist aber keineswegs eine bloße Namensänderung, wenn der eine Bestandteil des höchsten Gutes plötzlich nicht mehr „Glückseligkeit", sondern „Seligkeit" genannt wird. Das Wort „Seligkeit" bleibt begrifflich völlig unbestimmt und kann nicht dasselbe wie das Ideal der Glückseligkeit bedeuten, eben weil letzteres zumindest verständige Sinnenwesen, als vernünftige Glückseligkeit sogar sinnliche Vernunftwesen voraussetzt, Seligkeit aber ein Charakteristikum reiner Vernunftwesen ist.

Dass Kant sich gezwungen sieht, völlig unreflektiert einen neuen und zudem noch unbestimmten Begriff des höchsten Gutes einzuführen, der die Bestandteile *Heiligkeit* und *Seligkeit* aufweist, zeigt, dass sein Versuch, einen notwendigen synthetischen Zusammenhang zwischen *Tugend* und *Glückseligkeit* auf die Postulate vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele zu gründen, gescheitert ist. Beide Postulate können die ihnen zugedachte Funktion nicht erfüllen. In einer solchen Vernunftreligion können die Hoffnung auf die Ver-

20 Kant: KpV, 260; A 232.

wirklichung des höchsten Gutes und der Trost angesichts der Übel in der Welt keine Begründung finden, die einer begrifflichen Kritik standhält. Das bedeutet: Es gibt für den Tugendhaften keine vernünftig begründete individuelle Glücksgarantie. Die Verbindung von Heiligkeit und Seligkeit ist notwendigerweise etwas anderes als das höchste Gut, von dem Kant ausgegangen ist. Wenn sich Heiligkeit zwar als Begriff der völligen Angemessenheit der Gesinnung an das Sittengesetz denken lässt, so kann doch von der Seligkeit gar kein Begriff gegeben werden. Und dass die unsterbliche Seele das jenseitig höchste Gut erreicht, dass Gott die Chance dazu gibt oder dass er gemäß der diesseitigen Taten Seligkeit gewährt oder dass er einfach eine Gnadenwahl trifft – all dies sind reine Glaubenssätze, die in keinem Zusammenhang mit der praktischen Vernunft stehen.

6.4. Religion als Moral oder Moral ohne Religion

Kants Postulate der reinen praktischen Vernunft sollen für den Tugendhaften Hoffnung und Trost begründen angesichts der Übel in der Welt. Der Tugendhafte soll davor bewahrt werden, auf dem Weg der Tugend zu verzagen, wenn ihn Schicksalsschläge treffen, wenn sich seine Macht als nicht ausreichend erweist und wenn er unter den Lastern anderer zu leiden hat. Seine eigene Gerechtigkeit soll auf den Beistand einer höheren Gerechtigkeit hoffen dürfen. Diese Hoffnung soll ihm den Mut geben, an den Sinn seines moralischen Handelns trotz aller Rückschläge in der Welt glauben zu können. Kant ist sich völlig im Klaren darüber, dass diese Sinngebung nicht durch die theoretische Vernunft möglich ist. Ebenso möchte er die Voraussetzung einer geoffenbarten Religion vermeiden, weil der Mensch durch seine Vernunft sich selbst das moralische Gesetz geben soll, nicht ein geoffenbarter Gott durch seine Macht und Autorität. Daher soll bei Kant die Religion in den Dienst der Moral treten und zur praktischen Lebensführung aus der Moral ableitbar sein. In der *Kritik der Urteilskraft* schreibt Kant diesbezüglich:

> Was aber Religion betrifft, d.i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber: so muß, wenn die theoretische Erkenntnis desselben vorhergehen müßte, die Moral sich nach der Theologie richten, und, nicht allein, statt

> einer inneren notwendigen Gesetzgebung der Vernunft, eine äußere willkürliche eines obersten Wesens eingeführt, sondern auch in dieser alles, was unsere Einsicht in die Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auf die sittliche Vorschrift erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.[21]

Kant vollzieht damit eine Reduktion der Religion auf Moral und lässt die Religion aus dem Bedürfnis des Tugendhaften nach Hoffnung und Trost hervorgehen. Nur eine solche Religion sei annehmbar, weil sie in moralisch-praktischer Absicht sinnvoll ist.

Um seine Position zu stützen, beschreibt Kant das Leben des Tugendhaften, der auf diese Moraltheologie verzichtet. Er hält es also nicht für unmöglich, tugendhaft ohne Vernunftreligion zu sein. Als Symbolfigur für diesen Typus dient einmal mehr Spinoza. In der betreffenden Passage gibt Kant auch zu, dass das höchste Gut zumindest als Zufallsglück, als unter günstigen Umständen erreichbar, eingeräumt werden muss. Sie lautet:

> Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott, und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und

21 Kant: KU, 425; B 441/A 436.

> sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren.[22]

Was Kant hier beschreibt, ist die Moralität eines Menschen, der konsequent an der Einsicht in seine Endlichkeit festhält. Hierin liegt, und dies müsste auch Kant zugeben, eine gewisse Erhabenheit. Denn die Einsicht in die Endlichkeit des eigenen und des menschlichen Vermögens überhaupt sowie in die Endlichkeit des Daseins und in die Abhängigkeit von kontingenten Bedingungen, die nie unter die Botmäßigkeit des menschlichen Willens gebracht werden können, hat etwas Erschreckendes, Furchterregendes. Wenn der Tugendhafte dennoch nicht verzagt, sondern am moralischen Handeln festhält, beweist er gerade dadurch die praktische Realität der Idee der Freiheit. Seine Entscheidung ist wirklich unabhängig von Neigungen rein durch Vernunft bestimmt, was doch das Sittengesetz fordert: Er will das höchste Gut befördern, und er befördert es, soweit es in seiner Macht liegt, ohne die geringste Hoffnung auf diesseits oder jenseits garantierte Erfüllung.

Dieser Tugendhafte, der sich radikal auf den Standpunkt der Endlichkeit stellt, muss sein moralisches Handeln nicht als sinnlos einschätzen. Denn er kennt die Bedingungen vernünftiger Glückseligkeit, soweit sie in der Macht der Menschen liegen, und kennt zugleich die nicht in dieser Macht liegenden Gründe für das mögliche Ausbleiben jeder Art von Glückseligkeit. Er weiß, dass in einer moralischen Welt Schicksalsschläge und eignes Unvermögen leichter zu ertragen sind als in einer unmoralischen. Er weiß, dass er mehr Hoffnung und Trost vernünftigerweise nicht verlangen kann, nicht ohne den Sprung in den Glauben. Seine Moralität ist so emanzipiert, dass ihm auch die ewige Strafe für seinen Unglauben nicht schreckt. Eine solche Strafe spräche moralisch gegen Gott, nicht gegen ihn. Hoffnung und Trost könnte er in dem finden, was Kant selbst in verschiedenen seiner Schriften darstellt: In der Erfahrung moralischen Sinns angesichts des Schönen und des Erhabenen, die Kant als Symbole des Sittlichen versteht, im Gedanken an die Möglichkeit eines rechtlich-bürgerli-

22 Kant: KU, 415f; B 427f/A 422f.

chen Zustandes[23], der wenigstens für die generelle Legalität menschlichen Handelns sorgt.[24]

Wäre dieser Typus nicht genau der Tugendhafte, der der Philosophie Kants entspricht? Kant aber setzt die zuletzt zitierte Passage nach Einfügung eines Gedankenstriches mit den folgenden Worten fort:

> Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings, als unmöglich, aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihn unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gott, annehmen.[25]

Muss aber wirklich ein Endzweck aufgegeben werden, dessen ideale und garantierte Erfüllung nicht in der Macht des Menschen liegt? Genügt es nicht, um die menschliche, endliche, unvollkommene Erfüllbarkeit dieses Zwecks zu wissen, und zu wissen, wie und wodurch der eigene Beitrag zur bestmöglichen Erfüllung des Endzwecks zu leisten ist? Genügt dies wirklich nicht, um den Abbruch der moralischen Gesinnung abzuwehren? Wenn ein solcher Mensch, für den Spinoza als Symbolfigur steht, bis ans Ende seiner Tage an seiner moralischen Gesinnung festhält, dann genügt es. Und hat Kant dies nicht im ersten Teil dieser Passage, dem Teil vor dem Gedankenstrich, selbst eingeräumt? Zeigt nicht die Diskussion der Postulate, welche Schwierigkeiten ihre Annahme für das Denken und Erkennen mit sich

---

23 Gerade dieser Gedanke ist zentral in Kants Religionsschrift. Vgl. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 8, 751ff.; B 127ff/A 119ff (*Drittes Stück: Der Sieg des guten Prinzips über das böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden*).

24 Über das Problem von Hoffnung und Trost als Sinnproblem bei Kant vgl. Fischer: Moralität und Sinn, 9. Kapitel.

25 Kant: KU, 416; B 428f/A 423.

bringt, wenn von *Tugend* und *Glückseligkeit* zu *Heiligkeit* und *Seligkeit* übergegangen werden muss? Es könnte also die nicht unbegründete Vermutung entstehen, dass Kant den moralischen Glauben vielleicht doch nur für jene vorsieht, deren Moralität nicht derart emanzipiert ist, wie bei jenen vom Schlage Spinozas. Es könnte also sein, dass Kant hier nur das Diktum Voltaires in moralisch bester Absicht variiert, nach dem Gott erfunden werden müsste, wenn es ihn nicht gebe.

Die Postulate der reinen praktischen Vernunft sind für Kant *Glaubenssachen*, nicht *Glaubensartikel*. Das Bekenntnis zu Glaubensartikeln ist für den Gläubigen einer geoffenbarten Religion verpflichtend. Derartiges kommt in Kants Vernunftreligion nicht vor. Vom Vernunftglauben an Glaubenssachen sagt Kant: Er ist „ein freies Fürwahrhalten und auch nur als solches mit der Moralität des Subjekts vereinbar“[26]. Zu den Postulaten der reinen praktischen Vernunft muss sich also niemand bekennen.

Kants Vernunftreligion kann als Darstellung einer wichtigen Funktion der Religion verstanden werden, nämlich der Funktion, die moralische Motivation und Standhaftigkeit angesichts der Schwäche des Menschen und der kontingenten Umstände seines Lebens zu stärken. Diesen Punkt spricht bereits Kritias an mit seiner Erzählung von der Erfindung der Religion. Während aber bei Kritias, wie auch im Diktum Voltaires, diese Funktion als Manipulation auftritt, die als solche nicht durchschaut werden darf, damit sie erfüllt wird, stellt es Kant dem *freien Fürwahrhalten* der Menschen anheim, von diesem Zuspruch praktischen Gebrauch zu machen. Kant entwirft also eine Vernunftreligion, deren Annahme auf einem freien Entschluss beruht. Die ist nicht nur eine Konsequenz aus seiner Erkenntniskritik und seiner Moralphilosophie, sondern auch seines moralischen Reduktionismus in der Religionsphilosophie.

26 Kant: KU, 436; B 458/A 452 Fn.

7. Psychologischer und neurologischer Reduktionismus

In seiner Schrift *Die Naturgeschichte der Religion* unterscheidet David Hume zwei religionsphilosophische Grundfragen: „Ist schon jede die Religion betreffende Untersuchung von der größten Wichtigkeit, so sind es insbesondere zwei Fragen, die unsere Aufmerksamkeit herausfordern; einmal die, welche die Grundlage der Religion in der Vernunft betrifft, sodann die, welche auf ihren Ursprung in der menschlichen Natur zielt."[1]

Die Frage nach der Grundlage der Religion in der Vernunft betrifft insbesondere die Gottesbeweise, sowohl die durch die theoretische als auch die durch die praktische Vernunft. Auch das Thema der Theodizee liegt in dieser Richtung des Fragens. Die radikale Religionskritik lässt sich insofern unter diese Grundfrage bringen, als die ideologiekritische Sicht Religion als Produkt einer instrumentellen Vernunft erklärt. Allerdings leistet die Religionskritik bereits eine Rückführung auf Herrschaftsinteressen bzw. – hinsichtlich der Gläubigen als den vermeintlich Getäuschten – auf Unwissenheit und auf daraus entspringende Affekte. Damit wird bereits die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur berührt, wie dies auch in Kants Konzept des freien Fürwahrhaltens der Fall ist, welches aus der Endlichkeit des Menschen seine Bedürftigkeit hinsichtlich Hoffnung und Trost zur Aufrechterhaltung der moralischen Motivation ableitet.

Die Frage nach der Grundlage der Religion in der Vernunft zielt also auf die Erkennbarkeit und Denkbarkeit bzw. Denknotwendigkeit religiöser Inhalte und bewegt sich damit immer schon im geltungsphilosophischen Kontext von Kritik und Rechtfertigung.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur erscheint dagegen als eine empirische Frage, die durch die be-

1 David Hume: Die Naturgeschichte der Religion. Übersetzt u. hg. v. Lothar Kreimendahl. Hamburg 2000, 1.

schreibende Feststellung von Tatsachen und durch Erklärungen kausalen Typs in den Natur- und Geschichtswissenschaften zu beantworten ist.

Der Titel *Die Naturgeschichte der Religion* zielt eindeutig auf den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur. Naturgeschichten sind zu Humes Zeiten, d.h. vor Darwins Evolutionstheorie, im wesentlichen Naturbeschreibungen, die zur Erklärung bestimmter Phänomene gegeben werden. Der Entwicklungsgedanke ist in ihnen, wenn überhaupt, nur schwach ausgeprägt. Hume konstatiert zwar hinsichtlich der Religion eine Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus, wobei er allerdings viele Zweifel daran zulässt, ob es sich dabei um eine Entwicklung zum Höheren handelt. Bezüglich der positiven Systeme des Monotheismus, insbesondere bezüglich des Katholizismus, scheint er eher eine Geschichte vernunftwidriger Perversion nachweisen zu wollen. Aber der geschichtliche bzw. der evolutionäre Aspekt sollen hier noch nicht thematisiert werden. Im Brennpunkt des Interesses steht zunächst die Frage nach dem Ursprung der Religion, bei Hume also zunächst die Frage nach dem Ursprung des Polytheismus.

Zum Monotheismus, unabhängig von seinen Ausprägungen in positiven Systemen, gelangen die Menschen nach Hume durch den natürlichen Gebrauch ihrer Vernunft. Der Monotheismus hat also eine Grundlage in der Vernunft. Hume steht in dieser Frage dem physikotheologischen Gottesbeweis nahe, wenngleich er ihm keine strenge Beweiskraft zubilligt. Er schreibt:

> In allen Dingen ist ein Zweck, eine Absicht, ein Plan unverkennbar; und wenn unsere Fassungskraft endlich so erweitert ist, daß sie über den ersten Ursprung dieses sichtbaren Systems nachdenkt, dann müssen wir die Vorstellung von einer vernünftigen Ursache oder einem intelligenten Urheber mit der festesten Überzeugung annehmen. Die einheitlichen Gesetze, die im gesamten Bau des Universums vorherrschen, führen uns auch, wenn schon nicht notwendigerweise, so doch auf natürlichem Wege dazu, daß wir uns diese Intelligenz als eine einzige und ungeteilte vorstellen, sofern die anerzogenen Vorurteile sich einer so vernünftigen Theorie nicht widersetzen.[2]

Die Plausibilität der physikotheologischen Denkweise ergibt sich für Hume offensichtlich weniger aus einer Naturbetrachtung unter dem

2 Hume: Naturgeschichte, 69.

Gesichtspunkt der Zweckursachen, welche für Thomas in dieser Frage noch ausschlaggebend war, sondern wird von einheitlichen, mathematisch modellierbaren Gesetzen im gesamten Bau des Universums hergeleitet, d.h. von den Gesetzen, welche Galilei, Kepler und insbesondere Newton entdeckten. Die Erkennbarkeit vernünftiger Naturgesetze macht einen vernünftigen Urheber der Natur plausibel, sie verweist auf eine höhere Zweckmäßigkeit, die als Angemessenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens an die Strukturen der Welt gedacht wird. Spinoza drückt dies aus, indem er Denken und Ausdehnung als Attribute einer Substanz denkt, weshalb die Ordnung der Gedanken der Ordnung der Dinge entspricht. Spinoza vermeidet damit eine anthropomorphe Gottesvorstellung.[3] Hume hält dagegen mit seinem Theismus an einem intelligenten Urheber oder einer vernünftigen Ursache fest. Kant schließlich sieht im Gedanken dieser Angemessenheit eine Voraussetzung der wissenschaftlichen Arbeit expliziert, die der reflektierende Urteilskraft entstammt. Die Voraussetzung dieser höheren Zweckmäßigkeit besitzt für ihn nicht den Status eines Beweises oder einer Erkenntnis, ist aber eine Implikation des zuversichtlichen Strebens nach der gesetzmäßigen Einheit der Erkenntnis: Reflektierend wird eingesehen, dass eine solche Zuversicht nur unter der Voraussetzung der *Erkennbarkeit* der Welt, also der Angemessenheit des Erkenntnisvermögens an die Strukturen der Welt, sinnvoll ist.[4]

7.1. Humes psychologischer Reduktionismus als naturgeschichtliche Erklärung positiver Religionssysteme

Im Unterschied zu solchen natürlichen, sozusagen mit den Naturwissenschaften harmonierenden, Überlegungen entspringt der Polytheismus nicht aus der wissenschaftlichen Betrachtung der Natur bzw. der

3 Vgl. Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999.

4 Vgl. Fischer: Moralität und Sinn, 335ff.

Reflexion auf die Naturwissenschaften, sondern, wie Hume schreibt, aus den Lebensproblemen des Alltags:

> Wir können daher schließen, daß bei allen Völkern, die den Polytheismus angenommen hatten, die ersten religiösen Vorstellungen nicht von einer Betrachtung der Werke der Natur herrührten, sondern von der Sorge um das tägliche Leben und von den unaufhörlichen Hoffnungen und Ängsten, die den menschlichen Geist bewegen. Dementsprechend finden wir, daß sich alle Götzendiener nach der Abgrenzung der Wirkungsbereiche ihrer Gottheiten an denjenigen unsichtbaren Herrscher wenden, dessen Zuständigkeitsbereich sie unmittelbar unterstellt sind und in dessen Wirkungsbereich die Oberaufsicht über den Gang der Handlungen fällt, mit denen sie jeweils gerade beschäftigt sein mögen. [...] Von jedem natürlichen Ereignis nimmt man an, es sei von einem intelligenten Urheber geleitet; und nichts Günstiges oder Gegenteiliges kann sich im Leben ereignen, das nicht Gegenstand besonderer Gebete oder Danksagungen sein könnte.[5]

In ihrem Ursprung ist die Religion also eine Reaktion auf Gemütsbewegungen, welche den alltäglichen Lebensproblemen entspringen: „der ängstlichen Sorge um Glück, der Furcht vor künftigem Elend, dem Schrecken des Todes, dem Durst nach Rache, dem Hunger und anderen Bedürfnissen“[6], wie Humes Aufzählung lautet.

Religion entspringt also dem Bemühen, angesichts heftiger Gemütsbewegungen das psychische Gleichgewicht und damit die Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten bzw. wiederzuerlangen. Religion ist danach eine Strategie der menschlichen Psyche zur Kontingenzbewältigung, d.h. eine Strategie, die in jenen Fällen zum Einsatz kommt, in denen Erkenntnis und technische Machbarkeit versagen, weil sie zur Bewältigung der Lebensprobleme nicht ausreichen.

Hume beschreibt diese Strategie so:

> Wir sind weder weise genug, die Übel, die uns ständig belästigen, vorherzusehen, noch haben wir genügend Macht, ihnen vorzubeugen. In steter Ungewißheit schweben wir zwischen Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Überfluß und Mangel; Zustände, die durch geheime und unbekannte Ursachen unter der menschlichen Gattung verbreitet sind und deren Wirkung oft unerwartet, immer jedoch unerklärlich ist. Diese unbekannten Ursachen werden nun der beständige Gegenstand unserer Hoffnung und

5 Hume: Naturgeschichte, 8.

6 Hume: Naturgeschichte, 9.

> Furcht, und während die Leidenschaften durch die ängstliche Erwartung der Ereignisse in fortwährender Unruhe gehalten werden, ist die Einbildungskraft in gleichem Maße damit beschäftigt, Vorstellungen von jenen Mächten zu bilden, von denen wir so vollständig abhängig sind. [...] Je mehr die Menschen über diese Ursachen selbst und die Ungewißheit ihrer Wirkungen nachdenken, desto weniger Befriedigung finden sie bei ihren Nachforschungen; und sie würden zuletzt, wenn auch widerwillig, ein so mühsames Unternehmen aufgeben müssen, gäbe es in der menschlichen Natur nicht einen Hang, der zur Aufstellung eines Systems führt, das ihnen doch einige Befriedigung gewährt.[7]

Dieses System, das doch einige Befriedigung gewährt, ist für Hume das des Polytheismus, welches auf Anthropomorphismus, Personifikation, moralischer Allegorie und Heldenapotheose beruht.

Das System des Polytheismus gewährt einige Befriedigung, weil es erlaubt, mit den Mächten der Kontingenz auf menschliche Weise umzugehen: Die Götter können durch die verschiedensten Rituale beschwichtigt und der eigenen Sache gnädig gestimmt werden; das Eintreten kontingenter und bedrohlicher Ereignisse kann zwar nicht wissenschaftlich erklärt, aber nach dem Paradigma menschlicher Leidenschaften und Verhaltensweisen verstanden werden; es ist nicht mehr das *Ganz andere*, wodurch es an Schrecken verliert. Die Ängste werden so auf ein erträgliches Maß reduziert, auf ein Maß, das Handeln als soziales Handeln im Verhältnis zu den Göttern ermöglicht.

Abgesehen davon, dass der Monotheismus eine Grundlage in der Vernunft hat, kann er auch aus dem Polytheismus entstehen. Die Entstehung dieser Art des Monotheismus – also des *naturgeschichtlichen* im Unterschied zum *vernünftigen* – erklärt Hume durch den Drang, einer bestimmten Gottheit auf besondere Weise schmeicheln zu wollen, ihre Lobpreisung immer weiter zu steigern, bis diese Gottheit zur mächtigsten und schließlich einzigen wird. Weil aber dieser Monotheismus nicht auf Vernunft, sondern auf Unwissenheit beruht, schlägt er ständig wieder in Polytheismus um. In den positiven Systemen der Religion wechseln daher Monotheismus und Polytheismus einander ab wie Ebbe und Flut. Als Beispiel können die Marienverehrung und die vielen Schutzheiligen im Katholizismus dienen.

---

7 Hume: Naturgeschichte, 10.

Humes psychologische Erklärung des Ursprungs der Religion setzt die Unwissenheit als notwendige Bedingung voraus. In erster Linie ist damit die Unwissenheit der Menschheit in einer frühen Phase ihrer Geschichte gemeint. Freilich kann auch die Unwissenheit von Kindern oder die Unwissenheit bestimmter Individuen oder sozialer Schichten gemeint sein. Für alle diese Fälle würde dann gelten, dass in dem Maße, in dem die Unwissenheit aufgehoben wird, auch die Ursprungsquelle der Religion versiegt, bis nur noch jene Religiosität übrigbleibt, die ihre Grundlage in der Vernunft hat. Die positiven Religionen werden damit als mögliche und zumindest unter der Bedingung der Unwissenheit auch als notwendige oder doch naheliegende psychische Strategien verstanden, deren Inhalte aber bloße Phantasiegebilde sind. Die menschliche Psyche schafft sich zur Bewältigung handlungshemmender Frustrationen Imaginationen, was sie aber nur nötig hat, solange es ihr an Wissen mangelt. Die positiven Religionen gehören demnach einer niederen Entwicklungsstufe des Menschen an.

Auf dieser Entwicklungsstufe können die Menschen freilich nicht einsehen, dass ihre Psyche Imaginationen hervorbringt. Für den religiösen Menschen sind die Götter real. In Humes Darstellung erscheint der Glaube an die Realität der Götter aber letztlich als bloßer Irrtum, der eben durch Wissen beseitigt werden kann. Wenn aber die Menschen auch auf der religiösen Entwicklungsstufe durchaus zwischen dem Heiligen und dem Profanen unterscheiden, und das tun sie, dann stellt sich die Frage, warum ihre Realitätskriterien aus dem Bereich des Profanen es nicht verhindern, dass sie an die Realität von Göttern glauben, wenn deren Realität diesen Kriterien doch nicht entspricht. Der psychologische Reduktionismus muss also erklären, warum vermeintliche Phantasiegebilde für real gehalten werden. Der Hinweis auf die Unwissenheit, wenn damit nicht ein totaler Verlust von Realitätskriterien gemeint sein soll, was Hume sicher nicht behaupten möchte, genügt als Erklärung nicht. Denn diese Unwissenheit ist nur eine relative und müsste deshalb dazu führen, dass die Menschen ihre religiösen Vorstellungen nur für Hypothesen, für noch unbestätigte Vermutungen halten. Das tun sie aber nicht: Die Realität der Götter ist für sie Gewissheit.

Im Folgenden sollen zwei weitere Varianten des psychologischen bzw. neurologischen Reduktionismus betrachtet werden, die sich mit

dem Realitäts- bzw. Gewissheitsproblem auseinandersetzen. Die eine stammt aus der neusten neurologischen Forschung, die andere ist die klassische Position der Psychoanalyse.

7.2. Mystik und Realitätsgewissheit

Die moderne Technik ermöglicht es, Gehirnströme zu messen und die Aktivität von bestimmten Gehirnregionen zu einer bestimmten Zeit und bei einem bestimmten Anlass sichtbar zu machen. Außerdem ist es der Forschung gelungen, bestimmte Gehirnfunktionen in bestimmen Gehirnregionen zu lokalisieren, zumindest ungefähr. Die sich damit bietenden Möglichkeiten nutzen Neurologen auch zur Erforschung des religiösen Glaubens.

Eine Arbeitsgruppe um Andrew Newberg hat Computerbilder von Gehirnaktivitäten beim Meditieren angefertigt. Die Meditierenden waren Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften, insbesondere Christen und Buddhisten. Sind diese Aufnahmen der Gehirnaktivität „Fotografien Gottes"? Was beweisen sie? Und wie sind sie zu interpretieren?

Die verbalen Beschreibungen, welche die Probanden von ihrem meditativen Zustand geben, stimmen darin überein, dass sie von einer mystischen Transzendenz als einer Entgrenzung ihres Ichs berichten. Dieses Aufgehen in einem Größeren erleben sie als real und sie zweifeln die Realität dieser Transzendenz auch außerhalb der Meditation nicht an. In der Beschreibung der Art dieser Transzendenz zeigen sich bei Christen und Buddhisten gewisse Unterschiede: Die Franziskanerinnen erleben eine Vereinigung ihres Ichs mit Gott; die Buddhisten erleben ein wahres Selbst, das im Unterschied zum alltäglichen Ich aber nicht isoliert, sondern mit allem in der Welt verbunden ist.

Die Computerbilder zeigen bei allen Probanden eine Inaktivität des oberen Scheitellappens, den Newberg nach dessen Funktion das „Orientierungsfeld" nennt. Die Funktion des Orientierungsfeldes beschreibt er so:

> Das Orientierungsfeld hat die primäre Aufgabe, die Orientierung des Individuums im physikalischen Raum zu gewährleisten; es sagt uns, wo oben ist, läßt uns Winkel und Entfernungen beurteilen und ermöglicht es uns,

> unversehrt die gefährliche räumliche Umgebung um uns herum zu erschließen. Um diese wichtige Funktion zu erfüllen, muß das Orientierungsfeld zuerst eine klare und konstante Wahrnehmung der physischen Grenzen des eigenen Selbst erzeugen. Einfach gesagt, es muß klar zwischen dem Individuum und allem übrigen unterscheiden, muß das Ich vom unendlichen Nicht-Ich trennen, das den Rest des Universums ausmacht.[8]

Traumatisierungen des Orientierungsfeldes führen dazu, dass der betroffene Patient relativ einfache motorische Leistungen, z.B. sich ins Bett zu legen, nicht mehr erbringen kann.

Die Inaktivität des Orientierungsfeldes im meditativen Zustand erklärt Newberg damit, dass das Orientierungsfeld keine Impulse von den Sinnesorganen mehr erhält, die es aber braucht, um seine Aufgabe erfüllen zu können. Hiermit kann das Erleben der Realität der mystischen Transzendenz erklärt werden. Newberg schreibt: „In diesem Fall hätte das Gehirn gar keine andere Wahl: Es bliebe ihm nur die Wahrnehmung, daß das Selbst endlos und auf das Engste mit allem verbunden sei, was der Geist erfaßt. Und diese Wahrnehmung würde sich überdies absolut und unzweifelhaft real anfühlen.“[9]

Die unterschiedlichen Beschreibungen des Transzendenzerlebnisses könnten dann dadurch erklärt werden, dass das entgrenzte, weil von Sinnesdaten abgeschnittene Selbst sich mit dem vereinigt, woran die jeweils Meditierenden aufgrund ihres kulturellen Hintergrundes denken, mit dem, worauf sie sich konzentrieren: Das Selbst der Nonnen vereinigt sich mit Gott, das Selbst der Buddhisten mit dem Alleinen der Welt. Religiöse Inhalte wären hier also vorausgesetzt, ihre absolute Realität wird aber in der Meditation erfahren. Ähnliche Erfahrungen sind auch durch Rituale möglich. Newberg formuliert daher folgende These:

> Nach Jahren wissenschaftlicher Forschung und sorgsamer Prüfung unserer Ergebnisse kamen Gene und ich ferner zu der Überzeugung, daß wir den Beweis für einen neurologischen Prozeß erbracht hatten, der es uns Menschen ermöglicht, die materielle Existenz zu transzendieren und mit einem

8 Andrew Newberg/Eugene D’Aquili/Vince Rause: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München/Zürich 2003, 12f. D’Aquili ist ein Kollege Newbergs, der zur Zeit der Publikation des Buches bereits verstorben war; Rause ist ein Wissenschaftsjournalist, der beim Schreiben half; daher zeichnet für die veröffentlichte Theorie in erster Linie Newberg verantwortlich.

9 Newberg: Gott, 15.

> tieferen, geistigeren Teil von uns selbst in Verbindung zu treten, der als absolute, universelle Realität wahrgenommen wird, die uns mit allem Seienden vereint.[10]

Was wird durch diese Experimente tatsächlich bewiesen?

Diese Experimente können beweisen, dass sich jemand tatsächlich in dem Zustand befindet, den er verbal beschreibt. Wenn die Inaktivität des Orientierungsfeldes nachgewiesen werden kann, dann besteht ein guter Grund zu der Annahme, dass die mystische Transzendenz für die betreffende Person eine psychische Realität ist. Diese Person wünscht sich nicht nur eine solche Vereinigung oder behauptet sie einfach, sondern sie erlebt sie tatsächlich. Mystiker reden also keinen Unsinn, sondern berichten, was sie erleben.

Offen sind zunächst die folgenden Fragen: (1) Ist die Meditation eine Technik zur Erzeugung bestimmter Gehirnzustände, oder ist sie eine Weise der Erfahrung einer höheren Realität gegenüber der profanen Realität? Newberg gibt zu, die zweite Alternative nicht beweisen zu können, argumentiert aber doch für ihre Annahme. (2) Lässt sich eine ursprüngliche Verbindung zwischen mystischer Transzendenz und religiösen Inhalten nachweisen? Denn es könnte sein, dass die Verbindung zwischen dem mystischen Realitätserlebnis und den religiösen Inhalten nur eine zufällige ist: Die Probanden bekamen in ihrer Erziehung bestimmte Glaubensinhalte vermittelt, welche durch die meditative Erfahrung quasi ihre Realitätsweihe erhalten. Die zweite Fragestellung zielt auf den Ursprung der Religion. Ihr soll zuerst nachgegangen werden.

Newberg geht davon aus, dass alle Menschen eine mystische Begabung besitzen:

> Menschen sind eigentlich von Natur aus Mystiker, Wesen mit einer angeborenen Gabe zur mühelosen Selbsttranszendenz. Wer sich je von einem berückenden Musikstück bezaubern oder von einer patriotischen Rede mitreißen ließ, hat im Ansatz, aber in aufschlußreicher Weise das Wesen der mystischen Einheit gekostet. Wer sich verliebt hat oder von der Schönheit der Natur ergriffen ist, weiß wie es sich anfühlt, wenn das Ego entweicht und man für ein paar beglückende Augenblicke lebhaft begreift, daß man Teil eines größeren Ganzen ist.[11]

---

10 Newberg: Gott, 19.

11 Newberg: Gott, 158.

Solche Erlebnisse besitzen zunächst keinen religiösen Inhalt. Sie vermitteln nicht mehr als das Gefühl, von dem Kant sagt, dass der Mensch dadurch erfährt, dass er in die Welt passe. Ein Gefühl der Harmonie und des Einklangs, dass nach Newberg auch durch ein „Wellness-Ritual" erreicht werden kann: Er beschreibt ein Bad im Kerzenschein, bei schöner Musik und einem guten Wein.

Wie könnte nun vorgestellt werden, dass diese menschliche Gabe religiöse Inhalte hervorbringt? Newberg gibt zu, darüber nur spekulieren zu können. Seine Spekulation veranschaulicht er durch eine Geschichte.

Diese Geschichte handelt von einem prähistorischen Jäger. Seine Sippe muss dringend mit Fleisch versorgt werden. Der Jäger streift tage- und nächtelang durch die Wälder. Er stellt sich einen großen Hirsch vor. Von Hunger und Ermüdung ermattet, hält ihn nur diese Vorstellung aufrecht. Der Hirsch wird in seiner Vorstellung immer prächtiger, wird sozusagen zum „Überhirsch". Der Jäger konzentriert sich auf diese Vorstellung so, wie sich spätere Mystiker auf Gottesvorstellungen konzentrieren. Er kann daher in den gleichen Einheitszustand mit dem Hirsch versetzt werden, in den der Mystiker mit Gott versetzt wird. Dieses beglückende Erlebnis gibt dem Jäger neue Zuversicht. Wenn er in nächster Zeit tatsächlich einen Hirsch oder ein anderes Wild erlegt, könnte er dies als ein Geschenk des „Großen Hirsches" ansehen. Wenn seine Stammesgenossen seine Erzählung dieses Erlebnisses glauben oder selbst ähnliche Erlebnisse haben, entsteht daraus ein Mythos, der fortentwickelt wird. Am Anfang aber steht die Realitätsbeglaubigung durch das mystische Erlebnis. Durch Rituale oder Meditationen kann diese Realitätsbeglaubigung wiederholt werden.

Diese Geschichte ergänzt Humes Theorie vom Ursprung der Religion. Auch für den Jäger in Newbergs Geschichte geht es darum, ein existentielles Lebensproblem zu lösen, seine Ängste und seine Verzweiflung zu überwinden. Newbergs paradigmatische Geschichte fügt Humes Theorie eine Erklärung für die Realitätsgewissheit religiöser Vorstellungen hinzu. Newberg schreibt:

> Daß die Religion glaubwürdig ist und vor allem, daß sie ein Gefühl existentieller Sicherheit zu vermitteln vermag, liegt also im Wesen der mystischen Erfahrung begründet. [...] Die ererbte Fähigkeit, spirituelle Vereinigung zu erfahren, ist der wahre Grund für die Beständigkeit der Religion. Sie veran-

> kert den religiösen Glauben in etwas Tieferem und Stärkerem als bloßer Vernunft; sie macht Gott zu einer Realität, die durch Ideen nicht aufzuheben ist und niemals veraltet.[12]

In der Tat gibt Newberg eine mögliche Erklärung für die Realitätsgewissheit religiöser Erfahrung. Damit kann auch erklärt werden, weshalb religiösen Vorstellungen auch in späteren Entwicklungsphasen, wenn das naturwissenschaftliche Wissen und das technische Können bedeutend entwickelt sind, noch Realität zugeschrieben wird.

Freilich bleiben auch dann noch zwei Fragen offen. Nämlich erstens: Warum die religiöse Erfahrung auch später noch notwendig sein sollte? Und zweitens: Ob die religiöse Erfahrung in jedem Fall positive Auswirkungen auf das Leben hat? Der prähistorische Jäger und seine Sippe können vielleicht wirklich auf keine andere Weise die lebens- bzw. handlungsnotwendige Zuversicht gewinnen; aber gilt dies auch für Lebensweisen in modernen Gesellschaften? Wenn überhaupt, dann wohl am ehesten im Hinblick auf private existentielle Probleme, was die Tendenz zur privaten Religiosität erklären könnte. Die meisten Lebensprobleme in modernen Gesellschaften sind aber gesellschaftlicher Art, und es darf bezweifelt werden, dass mystische Erlebnisse zu ihrer Lösung beitragen und die dazu benötigte Zuversicht vermitteln können. In diesem Kontext könnten die mystischen Techniken eher als „religiöse Wellness-Programme“ erscheinen, in die der Einzelne angesichts der realen Probleme flüchtet. Weil dieser Aspekt von Freuds Religionstheorie thematisiert wird, soll nun zunächst diese betrachtet werden, bevor noch einmal auf Newberg zurückzukommen ist.

7.3. Religion als infantile Kulturflucht

Auch Sigmund Freuds Deutung der Religion geht vom mystischen Erlebnis aus. Er nennt es, nach einer Anregung von Romain Rolland, das „ozeanische Gefühl“.[13] Freud gibt zu, dass ein solches entgrenzendes Gefühl im Falle der Verliebtheit vorübergehend auftritt und

12 Newberg: Gott, 190/191.

13 Vgl. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. In: ders.: Abriß der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/M. 1986, 65f.

dort durchaus nichts Krankhaftes hat. Er gibt auch zu, dass ein solches Gefühl die Gedanken an die Einheit der Welt begleiten kann. Im Zusammenhang mit der Religion hält er es aber für eine neurotische Störung.

Freud geht davon aus, dass die Menschen im Prozess des Erwachsenwerdens, d.h. im Erlangen der psychischen Reife, zwischen Ich und Nicht-Ich zu unterscheiden lernen. Sie machen die Erfahrung, dass sie nicht nur nach dem *Lustprinzip* leben können, sondern anerkennen müssen, dass bestimmte Unlusterfahrungen im Leben unvermeidlich sind. So erlangt das *Realitätsprinzip* Einfluss auf den psychischen Haushalt. Freud schreibt:

> Ursprünglich enthält das Ich alles, später scheidet es eine Außenwelt von sich ab. Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines weitumfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigen Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt entsprach. Wenn wir annehmen dürfen, daß dieses primäre Ichgefühl sich im Seelenleben vieler Menschen – in größerem oder geringerem Ausmaße – erhalten hat, so würde es sich dem enger und schärfer umgrenzten Ichgefühl der Reifezeit wie eine Art Gegenstück an die Seite stellen, und die zu ihm passenden Vorstellungsinhalte wären gerade die der Unbegrenztheit und der Verbundenheit mit dem All [...].[14]

Für Freud stellt sich damit die Frage, warum das Charakteristikum einer infantilen Entwicklungsphase bei manchen Erwachsenen als primäres Gefühl erhalten bleibt. Er sieht in diesem Gefühl nicht den Zugang zu einer Transzendenz, sondern einen Ausdruck für den Wunsch nach Wiederherstellung des frühkindlichen *Narzismus*. Das mystische Gefühl ist damit ein Ausdruck dafür, dass das Realitätsprinzip sich in der Individualentwicklung nicht durchgesetzt hat. Die religiöse Ausdeutung dieses Gefühls und der dadurch gewährte Trost täuschen über das eigentliche Entwicklungsproblem und seine Ursachen hinweg. Sie kultivieren schließlich eine individuelle Entwicklungsstörung zur kollektiven Neurose.[15]

Woran scheitert die Durchsetzung des Realitätsprinzips? Sie schei-

---

14 Freud: Unbehagen, 68.

15 Neben der bereits zitierten Schrift vgl. zu Freuds Deutung der Religion insbesondere: Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. In: Sigmund Freud: Essays. 3 Bd. Hg. v. Dietrich Simon. Berlin 1988, Bd. 3, 238–295.

tert an großen Unlusterfahrungen, die das Individuum nicht anerkennen will. Deshalb flieht es in das beglückende ozeanische Gefühl. Durch den Glauben an die Transzendenz soll die frustrierende Realität entwertet werden – ein Motiv, das sich in vielen Religionen findet.

Freud nennt drei Quellen der Unlust: den eigenen Körper, die natürliche Außenwelt und die sozialen Beziehungen. Im Hinblick auf die ersten beiden Quellen gelingt es der Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung immer besser, Unlust zu vermeiden bzw. die Unvermeidlichkeit bestimmter Unlust anzuerkennen. Die sozialen Beziehungen dagegen bleiben problematisch. Das Problem besteht für Freud darin, eine Kultur dieser Beziehungen zu entwickeln, die *Triebverzicht* und *Wunscherfüllung* in ein solches Gleichgewicht bringt, dass sich das Realitätsprinzip durchsetzen und die Flucht in den frühkindlichen Narzismus unterbleiben kann.

Freud sieht durchaus die Schwierigkeiten dieses Programms. Sie bestehen zum einen darin, dass die verschiedensten Bereiche des menschlichen Zusammenlebens einbezogen werden müssen: die Erziehung, die Sexualität, die Arbeitswelt, die Politik – um nur die wichtigsten zu nennen. Zum anderen liegt eine Schwierigkeit darin, dass die Kultur eine gewisse Flexibilität gewährleisten muss, weil dass rechte Maß von Triebverzicht und Wunscherfüllung ein je individuelles ist. Eine in diesem Sinne ideale Kultur wird es vielleicht nie geben. Dass die derzeitige verbessert werden kann, ist für Freud ausgemacht.

Die Religion ist für Freud aber gerade deshalb keine solche Verbesserungsmöglichkeit, weil sie sich nach seiner Deutung nicht auf dem Niveau des Realitätsprinzips befindet. Der Gläubige mag durchaus psychisch eine Realität erfahren, aber diese ist entwicklungslogisch eine niedere psychische Realität.

7.4. Die mystische Transzendenz als höhere Realität?

Im Unterschied zu Freud versucht Newberg nachzuweisen, dass die mystische Transzendenz eine höhere Realität ist. Seine diesbezügliche Argumentation mutet wie ein neurologischer Gottesbeweis an,

wenngleich Newberg einen solchen Anspruch nicht erhebt. Dieser Quasi-Beweis vollzieht sich in folgenden Schritten.

Newberg geht von der alltäglichen und profanen Erfahrung einer äußeren, objektiven Realität und einer inneren, subjektiven Erfahrung des eigenen Selbst aus. Weil sich beide Erfahrungen voneinander unterscheiden, stelle sich die Frage, welche Realität die ursprüngliche Wirklichkeit sei, der Ausgangspunkt aller Realität. Nach der wissenschaftlichen Auffassung sei alle Realität ursprünglich materiell. Real ist in den Wissenschaften letztlich nur das, was gemessen werden kann. Anderseits sei klar, dass alle Wahrnehmungen im Geist existieren. Nur wenn neurologische Impulse und Signale auftreten, ist eine Wahrnehmung gegeben. Wenn daher das Erlebnis der mystischen Transzendenz als bloß interne neuronale Aktivität verstanden wird, könnte dies mit demselben Recht auch von allen anderen Erlebnissen gesagt werden, sie mögen sich auf das Selbst oder auf die Außenwelt beziehen. Wenn die mystische Transzendenz nur ein neuronales Konstrukt ist, könnten auch alle anderen Erfahrungen nur diesen Status besitzen; wenn andere Erfahrungen mehr als das sind, kann könnte auch die mystische Erfahrung mehr sein. Ob etwas real sei, wird nach Newberg danach entschieden, ob es sich real anfühlt und durch Vergleiche mit bekannten Realitäten. Die Begebenheiten im Traum z.B. fühlten sich, solange der Traum andauert, real an. Nach dem Erwachen würde dieses Gefühl aber durch den Vergleich mit dem Realitätsgefühl für die Außenwelt wieder entwertet. Deshalb gelten Traumerscheinungen nicht als real. Newberg zieht nun folgende Schlussfolgerung:

> Nach der Logik muß das, was weniger real ist, in dem enthalten sein, was realer ist, so wie der Traum im Geist des Träumenden enthalten ist. Wenn also das Absolute Einssein wahrhaftig realer ist als die subjektive oder objektive Realität – das heißt, realer als die äußere Welt und das subjektive Bewußtsein des Selbst –, dann müssen das Selbst und die Welt in der Realität des Absoluten Einsseins enthalten und vielleicht sogar aus dieser entstanden sein. Wie gesagt, wir können die tatsächliche Existenz des Absoluten Einsseins nicht objektiv beweisen, doch unser Verständnis des Gehirns und der Art und Weise, wie es für uns beurteilt, was real ist, spricht eindeutig dafür, daß die Existenz einer absoluten höheren Realität oder Kraft zumindest genauso rational möglich ist wie die Existenz einer rein materiellen Welt. Die Vorstellung einer Realität, die realer sein soll als die, in der

> wir leben, ist ohne persönliche Erfahrung zwar schwer nachzuvollziehen, doch wenn der Geist seine subjektive Auseinandersetzung mit den Bedürfnissen des Selbst und den materiellen Ablenkungen der Welt einstellt, kann er diese größere Wirklichkeit wahrnehmen. Nach der Erfahrung der Mystiker – der die Neurologie in keiner Weise widerspricht – liegt unter der Wahrnehmung von Gedanken, Gefühlen, Gegenständen und Erinnerungen, unterhalb des subjektiven Bewußtseins, das wir als Selbst ansehen, ein tieferer Zustand reinen Bewußtseins, der über die Grenzen von Subjekt und Objekt hinwegblickt und in einem Universum ruht, in dem alles eins ist. [...] Die Weisheit der Mystiker, so scheint es, hat bereits seit Jahrhunderten vorausgesagt, was die Neurologie inzwischen als wahr bestätigt: Im Absoluten Einssein verschmilzt das Selbst mit dem Anderen; Geist und Materie sind ein und dasselbe.[16]

Newbergs neurologischer Quasi-Beweis der Existenz Gottes bzw. einer Transzendenz ist keineswegs überzeugend. Aus philosophischer Sicht kann das Realitätskriterium nicht darauf beschränkt werden, dass sich etwas als real anfühlt. Entscheidend ist vielmehr, ob sich Erlebnisse in die Einheit der Erfahrung anschaulich und kategorial integrieren lassen, ob ein dieser Erfahrung entsprechendes und sie bestätigendes Handeln gelingt und ob kommunizierte Erfahrungen in der menschlichen Sprachgemeinschaft letztlich universelle Anerkennung finden können. Mystische Erlebnisse dürften diesen Kriterien nicht genügen. Außerdem spricht nichts dafür, dass es sich bei der mystisch erlebten Entgrenzung des Ichs um eine höhere Realität handelt. Freud und viele andere Psychologen und Philosophen gehen davon aus, dass sich das Ich in einem onto- und phylogenetischen Prozess herausbildet, weshalb Meditation und Ekstase als Techniken gelten können, die einen psychischen Zustand hervorrufen, in welchem das entwicklungsgeschichtlich höhere Ichbewusstsein ausgeschaltet wird: Warum sollte ein Zustand, der keine Differenzierung von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt gestattet, der höhere sein gegenüber einem Zustand, in dem diese Unterscheidungen möglich sind?

Psychologische und neurologische Theorien bzw. Beobachtungen können nicht über die Geltungsansprüche der Religion entscheiden. Die Forschungsergebnisse Newbergs sind aber geeignet, das Für-

16 Newberg: Gott, 211ff.

wahrhalten religiöser Ideen neurologisch zu erklären: Sie können zeigen, was im Gehirn geschieht, wenn jemand sich des Erlebnisses einer Transzendenz gewiss ist.[17]

17 Dass die Bedeutsamkeit mystischer Erlebnisse für die psychologische und neurologische Deutung der Religion keine Entdeckung Newbergs ist, beweist nicht zuletzt die materialreiche Darstellung von William James aus dem Jahre 1902: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übersetzt v. Eilert Herms u. Christian Stahlhut. Frankfurt/M./Leipzig 1997.

8. Evolutionärer und geschichtsphilosophischer Reduktionismus

Evolutionäre und geschichtsphilosophische Ansätze in der Religionswissenschaft bzw. Religionsphilosophie zielen darauf ab, die religiösen Fähigkeiten des Menschen und ihre Entfaltung in den positiven Religionen als biologische Vorteile im Überlebenskampf bzw. als notwendige Stufen der sozial- und geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit zu erklären.

Geschichtsphilosophische Konzepte dieser Art entstehen insbesondere im 18. und 19. Jahrhundert. Im Folgenden werden die Ansätze von Gotthold Ephraim Lessing und August Comte betrachtet.

Die evolutionsbiologische Deutung der Religion steckt noch in den Anfängen. Andrew Newberg, dessen neurologisch-psychologischer Reduktionismus im vorangegangenen Kapitel diskutiert wurde, bietet einige in dieser Richtung weisende Ideen.

8.1. Der evolutionäre Reduktionismus: Religion als Überlebensvorteil

Newbergs neurologisch-psychologischer Reduktionismus gelangt zu dem gesicherten Resultat, „daß der Mensch die genetisch vererbte Fähigkeit besitzt, Einheitszustände zu erleben, und daß viele Menschen solche Zustände als Anwesenheit einer höheren geistigen Macht auslegen.“[1] Im Hinblick auf dieses Resultat stellt Newberg die evolutionstheoretische Frage, indem er schreibt: „Wieso besitzt das menschliche Gehirn, das sich aus dem ganz pragmatischen Grund entwickelte, unser Überleben zu sichern, solch eine scheinbar unpraktische Gabe? Welchen evolutionären Vorteil könnte ein zur Mystik befähigter Geist wohl bieten?“[2] Nach Newberg kann über die Be-

1 Newberg: Gott, 192.
2 Newberg: Gott, 171.

antwortung dieser Frage auf dem derzeitigen Stand des Wissens nur spekuliert werden.

Es darf kaum angenommen werden, dass sich die mystische Erlebnisfähigkeit speziell zum Zwecke spiritueller Transzendenz entwickelt hat. Die spirituelle Deutung der Einheitserlebnisse tritt nämlich entwicklungsgeschichtlich erst relativ spät auf, während sich die evolutionäre Selektion daran orientiert, welche Fähigkeiten und Merkmale im Jetzt und Hier Überlebensvorteile bieten: Die Evolution plant nicht voraus. Das mit dieser Überlegung verbundene Problem stellt sich allerdings auch in Hinblick auf etliche Fähigkeiten im Tierreich. Ein von Newberg angeführtes Beispiel ist die Entwicklung von Flügeln, die Tiere befähigen, tatsächlich zu gleiten oder zu fliegen. Diesbezüglich schreibt Newberg:

> Mit anderen Worten, die Evolution hat nicht in einer vorausblickenden Kampagne zur Entwicklung des Fluges ganze Generationen von Arten mit unvollständig ausgebildeten Flügeln ausgestattet. Wahrscheinlicher ist, daß einige Arten anfingen, kleine flügelartige Ansätze auszubilden, die irgendeinem praktischen Zweck dienten – vielleicht machten sie es dem Tier leichter, wirksam Hitze abzuleiten. Wenn diese Ansätze gut funktionierten, entwickelten sie sich zu größeren Strukturen. Schließlich waren sie so groß, daß das Tier damit gleiten konnte. Das Gleiten war zwar nicht das evolutionäre Ziel der Ansätze gewesen, doch es zeigte schon bald eindeutige Überlebensvorteile, und an diesem Punkt begann die Evolution des Fliegens.[3]

Eine analoge Entwicklung könne für die religiösen Fähigkeiten angenommen werden. Newberg vermutet, dass die ursprünglichen neurologischen Strukturen und Funktionen, aus welchen die Entwicklung der Religion hervorgeht, im Zusammenhang mit Fortpflanzung und Sexualität stehen. Die Sprache der Mystik, die von Verzückung, Verschmelzung und Ekstase spricht, sei hierfür ein Anzeichen. Die mystische Erfahrung und der Orgasmus haben die Gleichzeitigkeit der Stimulation des Erregungs- und des Beruhigungssystems im Gehirn gemeinsam. Gemein ist ihnen auch, dass sie durch einen gewissen Rhythmus in Gang gesetzt werden. Die Unterschiede bestehen darin, dass bei der sexuellen Erregung niedere taktile Wahrnehmungen im Vordergrund stehen, wobei die Erregung allerdings durch höhere neurologische Prozesse im Bereich des Aufmerksamkeitsfeldes gestei-

3 Newberg: Gott, 172.

gert werden kann, welche bei der mystischen Erfahrung primär sind. Aus evolutionstheoretischer Sicht wäre die Fähigkeit zur mystischen Erfahrung, in der Newberg die Grundlage aller Religion sieht, damit ein Nebenprodukt der Entwicklung sexueller Empfindungsfähigkeit. Diese wiederum könnte aufgrund ihrer die Fortpflanzung stimulierenden Funktion wichtig sein für ein Lebewesen, welches nach relativer langer Zeit des Austragens meist nur ein Kind pro Schwangerschaft zur Welt bringt.

Die vielleicht als evolutionäres Nebenprodukt entstandenen religiösen Fähigkeiten werden nach Newberg nicht nur deshalb in der weiteren Selektion prämiert, weil sie dem Wohlbefinden und der Gesundheit der Personen im Durchschnitt dienlich sind, wie entsprechende Erhebungen zu zeigen scheinen. Den Hauptgrund sieht Newberg darin, dass religiöse Vorstellungen den Frustrationen durch Todesgewissheit, Kontingenzerfahrung und Angst entgegenwirken, indem sie Trost und Zuversicht spenden. Dieser Aspekt scheint zunächst nicht neu zu sein, spielt er doch auf unterschiedliche Weise z.B. bei Hume, Kant oder Freud eine wesentliche Rolle. Aber diese Autoren und viele andere müssen eine bewusste oder unbewusste Erfindung der Trost spendenden Transzendenz unterstellen: Kant denkt – zumindest für das Zeitalter der Aufklärung – an ein bewusstes, freies Fürwahrhalten; Hume und Freud denken eher an eine unbewusste Rationialisierung in Reaktion auf Frustrationserfahrungen. Die Differenz zu seinem Ansatz beschreibt Newberg so:

> Ein neurologischer Ansatz führt jedoch zu der Auffassung, daß Gott nicht das Produkt eines kognitiven, deduktiven Prozesses ist, sondern vielmehr in einem mystischen oder spirituellen Moment ‚entdeckt' wurde, der sich dem menschlichen Bewußtsein durch die Transzendenzmaschinerie des Geistes eröffnete. Es ist also nicht so, daß die Menschen kognitiv einen starken Gott erfinden und dann auf diese Erfindung angewiesen sind, um ein Gefühl existentieller Sicherheit zu gewinnen; vielmehr wird Gott im weitesten und tiefsten Sinne des Begriffes in der mystischen Spiritualität *erfahren*. Und diese intimen Erfahrungen von der Gegenwart Gottes lassen die Möglichkeit der existentiellen Sicherheit offenbar werden.[4]

Der Ansatz Newbergs läuft also darauf hinaus, die Ausstattung des menschlichen Gemüts um ein religiöses Vermögen, nämlich die Fä-

4 Newberg: Gott, 183f.

higkeit zur mystischen Erfahrung, zu bereichern und in ihr einen evolutionären Vorteil zu sehen. Aber auch wenn diese These neurologisch und biologisch sich als haltbar erweisen sollte, müssen die Grenzen ihres Erklärungspotentials beachtet werden.

Newberg selbst verweist darauf, dass die mystische Erfahrung in positiven Religionen durchaus eine Deutung finden kann, die keineswegs einen Überlebensvorteil bietet. Die Grenzen seiner Thesen verdeutlicht Newberg, indem er schreibt:

> Das soll natürlich nicht heißen, daß spirituelle Erkenntnisse immer auf vernünftige Weise gedeutet werden. Das unheilvolle Ende gewisser Weltuntergangssekten und die psychischen Schäden, die Dogmen von Schuld und Angst verursachen, belegen deutlich, daß dem nicht so ist. Das soll auch nicht heißen, es sei neurologisch ‚abnormal', für Religion nichts übrig zu haben. Und schon gar nicht soll damit gesagt werden, daß die Annahmen einer bestimmten Religion notwendigerweise wahr seien.[5]

Zweifelhaft ist Newbergs Versicherung, dass er es nicht als abnorm ansehe, wenn jemand für Religion nichts übrig habe. Zumindest die Fähigkeit zur mystischen Einheitserfahrung muss Newberg von seiner neurologisch-evolutionären Position her bei jedem Mensch voraussetzen und damit einen minimalen Zugang zur Religion. Dies ist eine Konsequenz seiner Theorie.

Völlig richtig ist, dass die Geltungsfragen bezüglich der Inhalte positiver Religionen von Newbergs Theorie unberührt bleiben, insofern diese Inhalte nicht im bloßen Konstatieren der mystischen Erfahrung bestehen, sondern deutend darüber hinausgehen. Es darf überhaupt bezweifelt werden, dass neurologische und evolutionstheoretische Ansätze mehr aufklären können als die natürlichen Voraussetzungen kultureller Entwicklungen, das Gebiet der Religion eingeschlossen. Die Beschreibung und Deutung der kulturellen Entwicklung selbst obliegen der Geschichtswissenschaft und der Geschichtsphilosophie.

5 Ebenda, 191f.

8.2. Die Geschichte der Religion als Geschichte der moralischen Erziehung der Menschheit

Die erste geschichtsphilosophische Deutung der Religion stammt von Gotthold Ephraim Lessing. Im Jahre 1780 veröffentlicht er die Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Er gibt sich dabei nicht als Autor zu erkennen, sondern fungiert scheinbar nur als der Herausgeber. An der Autorenschaft Lessings besteht aber kein Zweifel. Dieses Versteckspiel ist möglicherweise nicht nur der Rücksicht auf die Zensur und auf mögliche Anfeindungen von kirchlicher Seite geschuldet. Es ist vielleicht auch ein Ausdruck dafür, dass sich Lessing des Charakters seiner Schrift bewusst ist: Sie soll nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit erheben, sondern eine mögliche und vielleicht praktisch hilfreiche Sicht auf die Religion gestatten.

Der quasi experimentelle Charakter der Schrift wird auch durch das Augustinus-Zitat angezeigt, welches Lessing als Motto voranstellt und das in der Übersetzung ins Deutsches lautet: „All dies ist aus denselben Gründen in gewisser Hinsicht wahr, aus denen es in gewisser Hinsicht falsch ist." Diese Gründe sind wohl in der generellen und historischen Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis zu sehen. Denn im fingierten *Vorbericht des Herausgebers* schreibt Lessing:

> Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll; als über eine derselben lächeln, oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bey allem im Spiele: nur bey unsern Irrthümern nicht?[6]

Statt eine der positiven Religionen als die wahre auszuzeichnen und die anderen als Irrtümer zu verwerfen, empfiehlt Lessing, die Religionen als notwendige Entwicklungsstufen des menschlichen Verstandes aufzufassen. Ihre Gültigkeit wird damit als eine historisch beschränkte gesehen. Lessing sagt nicht, dass diese Sichtweise die

6 Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts. Hg. v. Joseph Kiermeier-Debre. München 1997, 7f.

wahre sei, sondern die, der der Vorzug gegeben werden sollte. Von Vorteil ist diese Perspektive insbesondere in praktischer Hinsicht: Es werden religiöse Auseinandersetzungen vermieden und die Offenheit, weitere Entwicklungen unvoreingenommen zur Kenntnis zu nehmen, bleibt gewahrt. Zugleich wird die Menschheit als bildungsfähig vorgestellt, worauf sich ein geschichtsphilosophischer Optimismus gründen lässt.

Lessing denkt die Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der Offenbarung für das Menschengeschlecht nach dem Modell der Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der Erziehung für den einzelnen Menschen. In diesem Sinne schreibt er: „Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beybringen kann: ebenso hat auch Gott bey seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maaß halten müssen."[7] Gott muss sich also an pädagogische bzw. entwicklungspsychologische Gesetze halten. Lessing begründet dies damit, dass die Offenbarung der Menschheit nichts geben kann, worauf die menschliche Vernunft nicht auch von selbst kommen würde: Die Offenbarung gebe es der Menschheit lediglich früher.[8] Mit dieser These werden die Religionen de facto dem Maßstab der Vernunft unterworfen. Diese Ausrichtung unterstreicht Lessing, indem er sagt, dass er nicht untersuchen will, ob diese Sichtweise für die Pädagogik von Nutzen ist, dass sie aber in der Theologie von großem Nutzen wäre und viele Schwierigkeiten beseitigen könnte.[9] Letztendlich geht es Lessing um eine weltliche Deutung der Religionen, insbesondere jener der jüdisch-christlichen Tradition. Gegen Ende seiner Abhandlung spricht Lessing dies deutlich aus:

> Man wende nicht ein, daß dergleichen Vernünfteleyen über die Geheimnisse der Religion untersagt sind. – Das Wort Geheimniß bedeutete, in den ersten Zeiten des Christenthums, ganz etwas anders, als wir itzt darunter verstehen; und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie

7 Lessing: Erziehung, 10/§ 5.
8 Vgl. Lessing: Erziehung, 10/§ 4.
9 Vgl. Lessing: Erziehung, 9/§ 3.

> freylich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden. Sie waren gleichsam das *Facit*, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraus sagt, damit sie sich im Rechnen einigermaassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem voraus gesagten *Facit* begnügen: so würden sie nie rechnen lernen, und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bey ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen.[10]

Lessing setzt die Offenbarung beständig voraus, redet aber doch so, dass die Offenbarung ebensogut als eine intuitiv-symbolische oder allegorische Erkenntnisart des Menschen verstanden werden könnte, die schließlich durch die diskursive eingeholt und ersetzt wird. Zugleich gelten ihm die symbolischen und allegorischen Darstellungen als didaktische Mittel, sich der Anschaulichkeit zu bedienen, solange die Fähigkeit zum abstrakten Denken[11] bei den Schülern noch nicht vorausgesetzt werden kann. Besonders deutlich wird dies in Lessings Ausführungen zum Alten Testament.

Lessing versteht das Alte Testament in Inhalt und Darstellungsweise als ein Elementarbuch für Kinder bzw. für ein kindliches Volk. Über die Darstellungsweise schreibt er:

> Setzt hierzu noch die Einkleidung und den Stil – 1) die Einkleidung der nicht wohl zu übergehenden abstrakten Wahrheiten in Allegorieen und lehrreiche einzelne Fälle, die als wirklich geschehen erzählet werden. [...] 2) den Stil – bald plan und einfältig, bald poetisch, durchaus voll Tavtologieen [Tautologien], aber solchen, die den Scharfsinn üben [...]: – Und ihr habt alle gute Eigenschaften eines Elementarbuchs sowohl für Kinder, als für ein kindliches Volk. Aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm entwachsene Kind länger [...] dabey zu verweilen, ist schädlich.[12]

Aber was ist nun der Inhalt der dem jeweiligen Entwicklungsalter der Menschheit gemäßen Elementarbücher, als welche das Alte und das Neue Testament gedeutet werden? Der Inhalt ist die Entwicklung der Vernunft im praktischen Gebrauch, also die Entwicklung der Moral. Lessing gibt davon, in groben Zügen rekonstruiert, die folgende Darstellung.

---

10 Lessing: Erziehung, 56/§ 76.

11 Vgl. Lessing: Erziehung, 15/§ 16.

12 Lessing: Erziehung, 40f/§§ 48–51.

Zwar sei der erste Mensch, also Adam, bereits mit dem Begriff vom „Einigen Gotte“ ausgestattet worden, aber die sich selbst überlassene menschliche Vernunft habe diesen „Einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere“ zerlegt und sei so zunächst der Vielgötterei und der Abgötterei verfallen.[13] Am Anfang der menschlichen Entwicklung steht also für Lessing der Polytheismus, denn die Geschichte von Adam gilt bereits als eine Reflexion im Elementarbuch, d.h. eine Reflexion in pädagogischer Absicht: Sie gibt bereits einen Fingerzeig auf das pädagogische Ziel. Das Ziel ist eine alle Menschen einigende Moral, also eine universell gültige. Deshalb müssen die Menschen zum „wahren Begriff des Einigen“ erhoben werden.[14] Im Alten Testament wird dies so vorgestellt, dass Gott Proben seiner Allmacht gibt, sich als der mächtigste Gott erweist und so zum einzigen Gott des auserwählten Volkes wird.[15] Für die moralische Erziehung ist damit zumindest die Vorstellung von einem einzigen Gesetzgeber und von einem für alle gültigen Gesetz gewonnen. Dieses Gesetz gründet in der Macht Gottes. Entsprechend musste die Motivation zur Einhaltung des Gesetzes ausfallen. Lessing schreibt: „Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit war, war es für einer *moralischen* Erziehung fähig? Keiner andern, als die dem Alter der Kindheit entspricht. Der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen.“[16] Diese erste Stufe entspricht in bemerkenswerter Weise genau der ersten Stufe im Schema der Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit nach Lawrence Kohlberg.

Kohlbergs Schema geht von drei Stadien zu je zwei Stufen aus.[17] Das erste, das präkonventionelle Stadium umfasst die erste Stufe der Belohnung und Bestrafung sowie die zweite Stufe der Bezogenheit auf eine bestimmte Autoritätsperson. Die moralischen Urteile werden in diesem Stadium also entweder mit der Furcht vor Strafe oder der Aussicht auf Belohnung bzw. damit begründet, dass sie Ansprüche

13 Vgl. Lessing: Erziehung, 11/§§ 6, 7.
14 Vgl. Lessing: Erziehung, 15/§ 15.
15 Vgl. Lessing: Erziehung, 14f/§§ 12–15.
16 Lessing: Erziehung, 15/§ 16.
17 Vgl. Lawrence Kohlberg: The Philosophy of Moral Development. San Francisco 1981.

einer Autorität erfüllen: Das Kind möchte ein braves Kind sein. Diese zweite Stufe könnte in Entsprechung zum Begriff des gottgefälligen Lebens gesehen werden. Zwischen dem ersten Weltalter nach der Interpretation Lessings, dem Weltalter des Alten Testaments, und dem ersten, dem präkonventionellen Stadium der ontogenetischen Entwicklung des moralischen Urteils nach Kohlberg kann also eine völlige Entsprechung konstatiert werden.

Eine solche Entsprechung lässt sich auch hinsichtlich des dritten Weltalters, welches nach Lessing auf das Weltalter des Neuen Testaments folgt, und dem dritten, dem postkonventionellen Stadium nach Kohlberg nachweisen. Im dritten Weltalter, welches Lessing zu seiner Zeit anbrechen sieht, erreicht die Menschheit „diejene Reinigkeit des Herzens", wie er schreibt, „die uns, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, fähig macht", womit der Mensch „zu seiner völligen Aufklärung gelangt".[18] Die Erziehung des Menschengeschlechts hätte ihr Ziel erreicht.[19] Im Entwicklungsschema nach Kohlberg entspricht dem die sechste und letzte Stufe, die zweite des postkonventionellen Stadiums. Das moralische Urteil ist hier prinzipienorientiert und erhebt sich damit nicht nur über sinnliche Anreize und Autoritätsgefälligkeit, sondern auch über alle sonstigen konventionellen Bindungen. Die fünfte Stufe besteht in der Einsicht, dass konventionelle Bindungen aufgehoben und neue geschaffen werden können, dass sie also einen Vertragscharakter haben. Bei Lessing findet sich diese Einsicht repräsentiert, wenn das Neue Testament unter didaktischen Gesichtspunkten analysiert und damit nicht als schlechthin verbindlich angesehen wird.

Fraglich ist, inwiefern das Weltalter des Neuen Testaments dem konventionellen Stadium entspricht. Nach Kohlberg orientiert sich das moralische Urteil in diesem Stadium zum einen an den Auswirkungen auf Beziehungen im Nahbereich, also Freundschaft, Liebe, Familie, zum anderen am positiven Recht und den Institutionen, welche die gesellschaftlichen Beziehungen stabilisieren. Lessing sieht die Besonderheit des zweiten Zeitalters im Gedanken des ewigen Lebens, also der Unsterblichkeit der Seele, im Zusammenhang mit der Vorstellung vom jüngsten Gericht. In der moralischen Erziehung

18 Lessing: Erziehung, 58/§ 80; vgl. 60/§ 85.
19 Vgl. Lessing: Erziehung, 59/§§ 81, 82.

sei damit eine höhere Stufe der Freiheit erreicht, weil an die Stelle von unmittelbarer sinnlicher Bestrafung und Belohnung edlere Beweggründe getreten sind.[20] Edler sind diese Beweggründe, weil sie von der Erfahrung unabhängig und damit zugleich beständiger sind: Die Vorstellung des ewigen Lebens bedarf einer geistigen Leistung, die über das sinnlich Gewisse hinausgeht; die darauf beruhende moralische Motivation verzweifelt nicht, wenn sie Lohn und Strafe im irdischen Leben nicht nach dem Maß der Tugend ausgeteilt sieht.[21] Die geistige Erziehung führt damit zu der Einsicht, dass die Gültigkeit der moralischen Gebote vom weltlichen Glück unabhängig ist. Indem die moralische Gültigkeit mit der Vorstellung von Seligkeit und Verdammnis im ewigen Leben verknüpft wird, kommt zum Gedanken des Einigen, der schon im Weltalter des Alten Testaments erreicht ist, im Weltalter des Neuen Testaments der Gedanke des Unendlichen in der Form der Ewigkeit hinzu, worauf Lessing aber nicht explizit verweist.

Das zweite Weltalter der Erziehung des Menschengeschlechts und die konventionelle Stufe der Entwicklung des moralischen Urteils scheinen einander auf den ersten Blick nicht zu entsprechen. Eine von Lessing und Kohlberg unabhängige Betrachtung könnte aber vielleicht doch eine Entsprechung entdecken: Der Gedanke des ewigen Lebens geht über die irdische Lebenszeit des Einzelnen hinaus. Es wird also eine Verantwortung über das eigene irdische Leben hinaus gedacht. Ist dieser Gedanke nicht in dem Gedanken eingeschlossen, dass Institutionen des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere Recht und Staat, um ihrer selbst willen Anerkennung verdienen, also in dem Gedanken der nach Kohlberg für das moralische Urteil auf der vierten, also der zweiten konventionellen Stufe ausschlaggebend ist? Auch ist im Gedanken des Jüngsten Gerichts der Gedanke einer Rechtsordnung enthalten, die unabhängig von individuellen Neigungen zu bestimmten Handlungsweisen verpflichtet.

Wie dem auch sei, Lessings geschichtsphilosophischer Entwurf deutet die Geschichte der Religion als eine entwicklungslogische Stufenfolge der moralischen Erziehung. Dass diese Erziehung gerade in Form der Religion erfolgt, wird mit der didaktischen Eignung der

20 Vgl. Lessing: Erziehung, 43/§§ 55, 56.
21 Vgl. Lessing: Erziehung, 26/§ 28.

Religion für diese Aufgabe begründet, wobei zugleich der Übergang von der Offenbarung zur Vernunft andeutungsweise als notwendiger Übergang von der intuitiven zur diskursiven Erkenntnisart interpretiert wird. Didaktisch ist die Religion zumindest als gut geeignetes Mittel zur moralischen Erziehung gerechtfertigt; im Hinblick auf die Erkenntnisart als notwendige Entwicklungsstufe des Geistes zumindest angedeutet. In beiden Hinsichten ist die Religion nur historisch bzw. – wenn von der Erziehung des Menschengeschlechts auf die Erziehung des Einzelnen geschlossen wird[22] – pädagogisch gerechtfertigt. Die beiden Zeitalter der Offenbarung können durch „die Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*“[23] der Vernunft abgelöst werden. Für ein solches ewiges, d.h. in seiner Gültigkeit nicht historisch beschränktes, Evangelium darf Lessings Schrift als Elementarbuch gelten.

8.3. Die geschichtliche Bedeutsamkeit der Religion für die Erkenntnis

Lessings Verbindung des moralischen mit dem geschichtsphilosophischen Reduktionismus ist für die religionsphilosophische Diskussion der nächsten Jahrzehnte maßgebend. Insbesondere von Kant und Hegel wird dieser Ansatz inhaltlich und methodisch weiterentwickelt. In der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts findet sich in Gestalt des Drei-Stadien-Gesetzes von Auguste Comte ein Konzept, dass einige Akzente deutlich anders setzt.

Lessing und Kant sind sich des spekulativen Charakters ihrer geschichtsphilosophischen Entwürfe bewusst. Ihnen ist klar, dass die philosophische Deutung der Religion nicht den Status einer Erkenntnis hat, einer Erkenntnis wie sie in den Naturwissenschaften oder der Mathematik erbracht wird. Hegel erhebt mit seiner dialektischen Methode bereits stärkere Erkenntnisansprüche. Die Philosophie der Religion ist für ihn zwar auch keine empirische Wissenschaft, aber indem sie die Entwicklung der Religion im Medium des Denkens darstellt, stellt sie nach Hegels Anspruch die Wahrheit der Religion

22 Vgl. Lessing: Erziehung, 65/§ 93.

23 Lessing: Erziehung, 61/§ 86.

dar.[24] Comtes Erkenntnisanspruch ist dagegen der eines empirischen Wissenschaftlers: Beobachtungen führen zur Hypothesenbildung, diese Hypothesen leiten weitere systematische Beobachtungen an, die schließlich auf dem Wege der Induktion zu Gesetzesaussagen führen.

In diesem Sinne beginnt Comte mit einer Beschreibung des frühen Stadiums der Menschheit, die dem Niveau der ethnologischen Forschung seiner Zeit entspricht: mit einem Bild des sogenannten „Wilden". Comte schreibt:

> Während der Kindheit der Gesellschaft sind die Instinkte für den materiellen Unterhalt so überwiegend, daß selbst der geschlechtliche Instinkt trotz seiner größeren Stärke davon beherrscht wird. Die häuslichen Neigungen sind weniger deutlich, und die sozialen erstrecken sich nur auf einen kleinen Teil der Menschheit; außerhalb dieses Teils ist alles fremd, ja feindlich. Die feindlichen Leidenschaften sind, nach den physischen Begierden, die Haupttriebfedern des Daseins. Was die geistigen Fähigkeiten angeht, so zeigt der Mangel an Voraussicht im Leben der Wilden den geringen Einfluß, den die Vernunft auf das Verhalten des Menschen übt. Die Begabungen sind noch verhüllt, oder es treten nur die niedrigsten, die sich auf die Übung der Sinne beziehen, hervor. Die Fähigkeiten, zu abstrahieren und zu kombinieren, bleiben beinahe ganz außer Übung. Die Neugierde, die durch die Vorgänge der Natur erweckt wird, begnügt sich mit den schwachen Anfängen einer theologischen Erklärung. Auch die Lustbarkeiten bestehen nur in einer heftigen Anwendung der Muskelkraft und sind ebenfalls für die Entwicklung der geistigen und geselligen Fähigkeiten wenig günstig.[25]

Wenn dies der anfängliche Zustand des Menschen, also sein Urzustand, ist, dann erhebt sich die Frage, wodurch die folgende Entwicklung der Kultur überhaupt ermöglicht wird und wie sie sich vollzieht.

Die empirische Betrachtung entwickelter Kulturstufen zeigt nämlich ein gänzlich entgegengesetztes Bild, und zwar zu allen Zeiten der geschriebenen Geschichte. Die Gemeinsamkeiten entwickelter Kultur beschreibt Comte so:

> In welcher Hinsicht man auch die verschiedenen Zeitalter der Gesellschaft betrachtet, man wird immer finden, daß das Ergebnis der Entwicklung nicht

24 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2 Bd. Werke, Bd. 16 u. 17. Frankfurt/M. 1986.

25 Auguste Comte: Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug. Hg. v. Friedrich Blaschke. Leipzig 1933, 138.

> bloß darin besteht, daß die materielle Lage des Menschen sich durch die stete Ausdehnung seiner Tätigkeit auf die äußere Welt verbessert, sondern auch in einer durch Übung erreichten Entwicklung der höheren Fähigkeiten; die Herrschaft der physischen Begierden wird gemindert und die sozialen Instinkte werden angeregt, so daß die höheren geistigen Anlagen in Bewegung gesetzt werden und der Einfluß der Vernunft auf das Verhalten gesteigert wird. In diesem Sinne wiederholt die Entwicklung des einzelnen die hauptsächlichsten Formen der gesellschaftlichen Entwicklung. Beider gemeinsames Ziel besteht in der Unterordnung der selbstischen unter die Ausübung der gesellschaftlichen Instinkte und in der Unterwerfung der Leidenschaften unter die Vorschriften einer allmählich überwiegenden Vernunft.[26]

Comte fragt nach der grundlegend treibenden Kraft dieser Entwicklung. Dieses bestimmende Moment muss sowohl die Entwicklung des materiellen wie des sozialen Aspekts erklären können. Mit dem materiellen Aspekt sind *Technik* und *Wirtschaft* gemeint, die Comte im Begriff der *Industrie* zusammenfasst. Mit dem sozialen Aspekt ist die Entstehung großer *staatlich organisierter Gesellschaften* gemeint.

Die *statische* Betrachtung von Industrie und Staat führt Comte zu der Einsicht, dass diese nur möglich seien auf der Grundlage gemeinsamer Meinungen der Menschen über allgemeine Zusammenhänge, also auf der Grundlage eines gemeinsamen *Weltbildes*. Comte stellt daher das folgende Prinzip auf, dass seine *dynamische* Betrachtung leiten soll:

> Die Geschichte der Gesellschaft ist bedingt durch die Geschichte des menschlichen Geistes. [...] In strenger Folge dieses Prinzips haben wir bei dieser geistigen Geschichte an die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe anzuknüpfen. Daher muß die Beurteilung des Systems der Meinungen über die Gesamtheit aller Vorgänge, mit einem Wort die Geschichte der Philosophie, die Ordnung unserer historischen Untersuchung leiten.[27]

Was Comte hier „Philosophie“ nennt, kann „Weltanschauung“ oder „Weltbild“ genannt werden.

Comte meint entdeckt zu haben, dass sich im Prinzip drei Weltanschauungen unterscheiden lassen, die notwendige Entwicklungsstu-

---

26 Comte: Soziologie, 138.

27 Comte: Soziologie, 145.

fen des Geistes darstellen. Über sein *Drei-Stadien-Gesetz* schreibt er: „Das Prinzip dieser Lehre liegt in dem philosophischen Gesetz, das ich 1822 für die stete Zeitfolge der drei allgemeinen Zustände, des theologischen, des metaphysischen und schließlich des positiven Zustandes, entdeckt habe; durch diese Zustände muß der Geist bei jeder Art von Spekulation hindurchgehen."[28]

Das *theologische Stadium* unterteilt Comte noch einmal in drei Phasen: in den *Fetischismus*, der ihm als das Wesen der Naturreligionen und der Magie gilt, in den *Polytheismus* und in den *Monotheismus*. In der Bewertung dieser drei Zustände scheint sich Comtes Ansatz deutlich von anderen geschichtsphilosophischen Ansätzen zu unterscheiden. Für Comte ist der Fetischismus die Blütezeit des theologischen Stadiums, der Polytheismus nur eine Übergangsform zum Monotheismus und der Monotheismus schließlich bereits die Verfallsform des theologischen Stadiums und damit eine Übergangsform zum metaphysischen. Dieser scheinbare Gegensatz zu den Bewertungen anderer Philosophen lässt sich allerdings auflösen.

Wenn diese im Monotheismus die Hochform der Religion erblicken, dann urteilen sie bereits nach dem Maßstab der Vernunft. Hume, Lessing, Kant, Hegel und andere stimmen darin bei allen sonstigen Unterschieden ihrer Positionen überein. Comte zieht daraus die Konsequenz, dass der Zustand der Religion, der der Vernunft am nächsten kommt, also die monotheistische Phase, der Vernunft auch den geringsten Widerstand bietet und somit am wenigsten die Eigenständigkeit des religiösen Standpunktes behaupten kann. Ein Anzeichen dafür ist nach Comte die Rede von Wundern, welche eine gewisse Einsicht in naturgesetzliche Abläufe voraussetzt, von denen die Wunder abweichen. Im Stadium des Fetischismus gibt es keine Wunder. Ein solches Anzeichen sind auch die Gottesbeweise als eine Art und Weise, religiöse Vorstellungen in metaphysische Ideen aufzulösen, etwa Gott als erste Ursache zu denken.

Aus religionsphilosophischer Sicht ist natürlich die Frage von Interesse, warum Comte das theologische Stadium als notwendiges Entwicklungsstadium ansieht. Die Antwort, die er zunächst gibt, ist nicht neu. Er behauptet, dass der Anthropomorphismus die erste Weise ist, in der sich der Mensch die Welt geistig aneignet. Diese Antwort er-

28 Comte: Soziologie, 145.

fährt durch Comte eine *wissenschaftstheoretische Begründung* aus der Sicht der positiven Wissenschaften: Um Naturgesetze zu erkennen, müssen Beobachtungen angestellt werden. Diese Beobachtungen müssen aber systematisch betrieben werden. Um sie systematisch betreiben zu können, bedarf es einer die Beobachtung leitenden Theorie. Comte sieht also ein dialektisches Verhältnis zwischen Empirie und Theorie. Die Menschen in ihrem Urzustand verfügen aufgrund der Schwierigkeiten, ihre materielle Existenz zu sichern, nicht über die Zeit für aufwendige Beobachtungen. Sie können daher nicht auf Hypothesen zurückgreifen, die aus der Beobachtung der äußeren Natur gewonnen werden. Um ein Weltbild zu entwerfen, nutzen sie daher ihre Selbsterfahrung als willentlich handelnde Wesen. Das Modell der Willenshandlungen wird damit zur ersten Theorie, welche die Erfahrungen der äußeren Natur zu einem Weltbild zusammenfasst. Daher ist das theologische Weltbild, insbesondere in seiner Blütezeit, dem Fetischismus, notwendigerweise anthropomorph. Comte interpretiert also das Anfangsstadium im Lichte des höchsten Stadiums, des Weltbildes der Wissenschaften: Das theologische Stadium eröffnet der geistigen Entwicklung den Weg.

Comte sieht auch den Vorteil, den das theologische Weltbild in praktischer Hinsicht dem Menschen angesichts dessen anfänglicher Situation bietet: Es gibt ihm Zuversicht. Diese Zuversicht wird nicht nur im Hinblick auf Moral und Sittlichkeit gedeutet, sondern auch im Hinblick auf die pragmatischen Unternehmungen des Menschen. Comte schreibt:

> Wenn der Mensch im Anfang hätte einsehen können, daß die Welt unverbrüchlichen Gesetzen unterliegt, so würde die für ihn damals vorhandene Unmöglichkeit, sie aufzufinden und deren Äußerungen zu modifizieren, ihn in eine fatalistische Entmutigung gestürzt und ihn gehindert haben, aus seinem geistigen Stumpfsinn und seiner Erstarrung herauszutreten.[29]

Wenn Comte über die Zuversicht schreibt, welche aus der Religion entspringt, dann scheint er aus heutiger Sicht dem neurologischen Reduktionismus Newbergs nahezukommen. Die Passage, in der das am deutlichsten wird, lautet:

---

29 Comte: Soziologie, 149. Wie Menschen einsehen könnten, dass die Welt Gesetzen unterliegt, ohne diese Gesetze aufzufinden, verrät Comte allerdings nicht.

> Die theologische Philosophie hat zunächst und gleichzeitig mit der geistigen Tätigkeit den moralischen Sinn entwickelt, da sie bei allen Unternehmungen zeigte, daß ein übermenschlicher Beistand dabei mitwirken könne. Wenn man selbst für spätere Epochen den Einfluß religiöser Gesinnung auf den Lebenswandel untersucht, wird man immer finden, daß das Vertrauen, das diese Gesinnung einflößt, viel mehr aus dem Glauben an eine tatsächliche und besondere Hilfe hervorgeht, als aus der einförmigen Aussicht auf ein zukünftiges Leben. Dies ist der Charakter jener merkwürdigen Stimmung, die der geistige und sittliche Vorgang des Gebets in dem Gehirn hervorbringt.[30]

Es sind also nicht so sehr die religiösen Dogmen, welche die geistig stabilisierende Funktion der Religion vermitteln, sondern es ist die besondere Erfahrung beim Gebet: die Beziehung zu einem konkret helfenden Gott. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass Comte hierbei an die mystische Erfahrung dachte, welche Newberg zum Ende des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand neurologischer Untersuchungen macht. Allerdings führt Comte diesen Gedanken nicht weiter aus.

Eine weitere entscheidende Errungenschaft des theologischen Stadiums, welche die geistige Entwicklung befördert, sieht Comte in der Schaffung der Priesterkaste. Seine Einschätzung lautet:

> Diese priesterlichen Kasten begründeten, trotz der Verworrenheit ihrer geistigen Arbeiten und der Leere ihrer wichtigsten Untersuchen, die erste Trennung zwischen Theorie und Praxis. Der geistige Fortschritt wäre schon bei seiner Geburt gehemmt worden, wenn die Gesellschaft nur aus Familien bestanden hätte, die allein mit der Sorge um ihre materielle Existenz und der Leidenschaft für den Krieg erfüllt gewesen wären. Der geistige Aufschwung verlangt das Dasein einer privilegierten Klasse, die die unentbehrliche Muße für die Kultur des Geistes genießt und gleichzeitig durch ihre soziale Stellung gezwungen ist, jene Art von geistiger Tätigkeit zu entwickeln, die mit den Urzuständen der Menschheit verträglich ist.[31]

Das theologische Stadium prägt also auch die *Sozialstruktur* der Gesellschaft so, dass die geistige Entwicklung ermöglicht wird. Allerdings ist für Comte klar, dass im Verlaufe der Entwicklung das theologische Weltbild sich schließlich zu einem Hemmnis des Fortschritts wandeln muss, auch wenn es sein notwendiger Beginn ist.

---

30 Comte: Soziologie, 149.

31 Comte, Soziologie, 152f.

Comte nimmt aber nicht an, dass die geistige Entwicklung allein aus dem theologischen Weltbild erfolgt. Dieses Weltbild ist zu keiner Zeit so allgemein, dass nicht daneben Platz für die positiv-wissenschaftliche Einstellung, also für profane Erklärungen ist. Insofern sind der theologische und der positive Geist in gleicher Weise ursprüngliche Einstellungen des Menschen. Aber die positive Einstellung bleibt zunächst auf die einfachsten Tatsachen beschränkt, ihre Erkenntnisse sind eher zufällig und können anfänglich kein Weltbild tragen. Andererseits kann auch die Selbsterfahrung des Menschen als willentlich handelndes Wesen als eine positive Erkenntnis verstanden werden und nur ihre Anwendung auf den Gesamtbereich der Erfahrung macht den – anfänglich unvermeidlichen – Irrtum des theologischen Geistes aus. Die Entwicklung vollzieht sich daher im Wesentlichen durch ein Zurückdrängen des theologischen Geistes auf bestimmte Gebiete, während der positive Geist immer mehr Gebiete des menschlichen Lebens erobert. Das metaphysische Stadium ist sozusagen eine Form, in der dies geschieht. Ein Rückblick von Comtes Position aus könnte daher den moralischen Reduktionismus und die geschichtsphilosophischen Positionen seiner Vorgänger als Formen dieses Zurückdrängens des theologischen Einflusses verstehen und sie dem metaphysischen Stadium zuordnen, was Comte in seiner materialreichen Darstellung zu großen Teilen auch selbst tut. Allerdings findet bei ihm die deutsche Tradition kaum Berücksichtigung.

9. Sozial-funktionaler Reduktionismus

Die psychologischen, moralischen und geschichtsphilosophisch-entwicklungslogischen Deutungen der Religion, die zunächst im Rahmen der Philosophie erarbeitet werden, münden, wie der Ansatz von Comte zeigt, in eine Theorie der Gesellschaft und ihrer Entwicklung, wofür der Name „Soziologie" steht. Die Soziologie zeigt sich bei ihrer Entstehung und Etablierung als Disziplin im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zwar philosophisch inspiriert und steht der Philosophie nahe, bildet aber ein Selbstverständnis als empirische Wissenschaft aus. Dieses Selbstverständnis ist leitend für die religionssoziologischen Untersuchungen Emile Durkheims, die in seinem Hauptwerk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* aus dem Jahre 1912 ihre umfassendste Darstellung finden.

Durkheim drückt dieses Selbstverständnis aus, wenn er schreibt:

> Ein wesentliches Postulat der Soziologie ist nämlich, daß eine menschliche Einrichtung nicht auf Irrtum und auf Lüge beruhen kann: denn sonst könnte sie nicht dauern. Wenn sie nicht in der Natur der Dinge begründet wäre, hätte sie in den Dingen Widerstände gefunden, die sie nicht hätte besiegen können. Wenn wir also das Studium der primitiven Religionen angehen, dann mit der Überzeugung, daß sie von der Wirklichkeit abhängen und sie auch ausdrücken. [...] Die barbarischsten und seltsamsten Riten, die fremdesten Mythen bedeuten irgendein menschliches Bedürfnis, irgendeine Seite des individuellen oder sozialen Lebens. Die Gründe, die der Gläubige sich selber gibt, um sie zu rechtfertigen, können falsch sein, und sie sind es meistens; trotzdem gibt es wahre Gründe. Es hängt von der Wissenschaft ab, sie zu entdecken. Im Grund gibt es also keine Religionen, die falsch wären. Alle sind auf ihre Art wahr: alle entsprechen, wenn auch auf verschiedene Weisen bestimmten Bedingungen der menschlichen Existenz.[1]

1 Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt v. Ludwig Schmidts. Frankfurt/M. 1994, 18f.

9.1. Religion als symbolisch stabilisiertes Kollektivbewusstsein

Die Wirklichkeit, von der alle Religionen abhängen und die sie ausdrücken, ist, so Durkheims These, die Gesellschaft. Diese These, muss sich bei allen Religionen empirisch bewahrheiten. Durkheim geht davon aus, dass das, was sich bei den elementaren Formen religiösen Lebens bewahrheitet, auch für die entwickelten Formen gelten muss, während der umgekehrte Schluss problematisch wäre. Deshalb glaubt er, seine durch die Untersuchung des – amerikanischen, insbesondere aber des australischen – Totemismus als der Elementarreligion gewonnenen Ergebnisse auf alle Religionen extrapolieren zu können.

Durkheim stellt seiner Untersuchung eine Definition der Religion als Vorbegriff voran, die das Untersuchungsgebiet einschränken soll. Diese Definition lautet: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“[2] Der systemische Charakter einer Religion, der Glaube und Ritus umfasst, ist für Durkheim wichtig, um den Aberglauben und Restbestände ehemaliger Religionen, die manchmal in den Bräuchen eines Volkes auch nach dem Untergang dieser Religionen erhalten bleiben, von der Betrachtung auszuschließen. Für in gleicher Weise wesentlich hält Durkheim die Unterscheidung des Heiligen vom Profanen einerseits und die Stiftung einer moralischen Gemeinschaft andererseits. Das letztgenannte Merkmal könnte freilich den Verdacht erregen, dass Durkheims Ansatz zirkulär ist: Wird mit diesem definitiven Merkmal der Religion nicht das Untersuchungsfeld so gewählt, dass sich die These zwangsläufig bestätigen muss, nach der die Religion von der Gesellschaft abhängt und sie ausdrückt? Diese Frage gilt es bei der weiteren Betrachtung im Blick zu behalten. Durkheim selbst scheint mit diesem Verdacht zu rechnen, und zieht sich zunächst aus der Affäre, indem er schreibt: „[...] wenn man zeigt, daß die Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist, dann kann man ahnen, daß die Religion

2 Durkheim: Formen, 75.

eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist.“[3] Dieser Satz ist wohl so zu verstehen, dass die Religion deshalb eine moralische Gemeinschaft stiften kann, weil sie eine kollektive Angelegenheit ist. Es müsste also unterschieden werden zwischen der Gesellschaft, durch die die Religion hervorgebracht wird einerseits und der moralischen Gemeinschaft, die zur Religion gehört, andererseits.

Im Hinblick auf die Begrenzung des Untersuchungsfeldes dient das Merkmal der Gemeinschaft zunächst dazu, die Magie auszuschließen. Die Magie begreift Durkheim daher als eine Profession, die ein Einzelner quasi als Dienstleistung anbieten kann. Magier haben sozusagen einen Kundenkreis, stiften aber keine moralische Gemeinschaft. Auch Zusammenkünfte der Magier können nicht als eine solche Gemeinschaft begriffen werden. Dennoch wird Durkheim auf das Problem der Magie im Verlauf seiner Untersuchung zurückkommen und ihr Verhältnis zur Religion dann nicht als ein einander ausschließendes bestimmen.

Die elementare Form des religiösen Lebens ist für Durkheim der Totemismus:

> Da der Totemismus in seiner Gesamtheit vom Begriff eines quasi-göttlichen Prinzips beherrscht wird, das bestimmten Kategorien von Menschen und Dingen immanent ist, und unter einer tierischen oder pflanzlichen Form gedacht wird, so heißt diese Religion zu erklären im wesentlichen, diesen Glauben zu erklären; es heißt danach zu suchen, wie die Menschen dazugekommen sind, diese Idee zu ersinnen, und worauf sie sie aufgebaut haben.[4]

Wie also ist der Glaube an das Totem zu erklären? Für welche Wirklichkeit steht es?

Die Wahl des Totems könne nicht danach erfolgt sein, dass bestimmte Pflanzen oder Tiere der sinnlichen Anschauung und dem Gefühl besonders eindrücklich seien. Oftmals sind es recht gewöhnliche, unscheinbare und unbedeutende Dinge, die als Totem dienen. Durkheim verweist darauf, dass auf der Liste der australischen Totems häufig Eidechse, Raupe, Pflaumenbaum, Ratte, Frosch, Pute, Brasse oder Kakadu stehen. Eindrückliche Dinge dagegen, wie Sterne oder bedeutende Wetterphänomene, kommen selten vor.[5] Aber auch

3 Durkheim: Formen, 75.
4 Durkheim: Formen, 283.
5 Vgl. Durkheim: Formen, 146f, 283.

wenn die Häufigkeiten anders verteilt wären, würde die sinnlich-emotionale Erklärung der Wahl des Totems nicht zum Totemprinzip passen. Durkheim argumentiert so:

> Wenn im übrigen die Gefühle, die es erweckt, tatsächlich der Grund für die Totemriten und -überzeugungen wären, dann wäre auch es recht eigentlich das heilige Wesen, dann spielten die Tiere und die Pflanzen, die als Totems dienen, die herausragende Rolle im religiösen Leben. Wir wissen jedoch, daß das Zentrum des Kults woanders liegt. Die figürliche Darstellung dieser Pflanze oder jenes Tieres, die Wappen und Totemsymbole aller Art besitzen das Maximum an Heiligkeit. In ihnen liegt also die Quelle der Religiosität, von der die wirklichen Gegenstände, die diese Bilder darstellen, nur einen Widerschein erhalten. Das Totem ist also vor allem ein Symbol, ein materieller Ausdruck von etwas anderem. Aber wovon?[6]

Der Totemismus beruht also nicht einfach auf einem Gefühl gegenüber einer bestimmten Naturerscheinung, sondern er beruht auf einer geistigen Verarbeitung, die sich in einer symbolischen Beziehung ausdrückt.

Durkheim fragt daher zunächst, wofür das Totem als Symbol steht. Diese Frage lässt sich empirisch beantworten: Das Totem symbolisiert einerseits einen Gott oder eine göttliche Kraft und andererseits den Klan selbst. So gelangt Durkheim zu seiner Hypothese:

> Wie hätte das Wappen der Gruppe das Zeichen für diese Quasigottheit werden können, wenn die Gruppe und die Gottheit zwei unterschiedliche Realitäten gewesen wären? Der Gott des Klans, das Totenprinzip kann also nichts anderes als der Klan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- oder Tiergattungen, die als Totem dienen.[7]

Diese Vergöttlichung der Gesellschaft muss durch eine Theorie erklärt werden.

Durkheim vergleicht zunächst das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft mit dem Verhältnis des Individuums zu einem Gott bzw. einer göttlichen Kraft. In beiden Fällen fühlt sich das Individuum unterlegen und abhängig. Ebenfalls bestehen in beiden Fällen Verpflichtungen für das Individuum: Gott und die Gesellschaft verlangen

6 Durkheim: Formen, 284.
7 Durkheim: Formen, 284.

dem Einzelnen gewisse Einschränkungen, Entbehrungen und Opfer ab. Diese Verpflichtungen können zwar in beiden Fällen durch physischen Zwang sanktioniert werden, sind aber zunächst und wesentlich moralischer Art: Gott und die Gesellschaft flößen Ehrfurcht ein. Das Wort „moralisch" gebraucht Durkheim, wie viele französische Autoren, in der Doppelbedeutung von einerseits „ethisch" und andererseits „geistig". Je nach Kontext steht mal der eine, mal der andere Aspekt im Vordergrund. Dies wird bei der Erläuterung des Begriffs der Ehrfurcht deutlich.

Der ethische Aspekt wird beansprucht, wenn Durkheim sagt, dass die Ehrfurcht den Ehrfürchtigen nicht mehr nach dem unmittelbaren und individuellen Nutzen oder Schaden einer gebotenen Handlung fragen lässt. Der geistige Aspekt wird akzentuiert, wenn Durkheim über die Motivation durch Ehrfurcht schreibt: „Die Ehrfurcht ist das Gefühl, das wir empfinden, wenn wir diesen innerlichen und rein geistigen Druck in uns fühlen. [...] Der Wirkungsgrad des Befehls hängt von der Intensität des Geisteszustandes ab, in dem er gegeben wird. Diese Intensität ist es, die das ausmacht, was wir moralischen Zwang nennen."[8] „Moralischer Zwang" bedeutet hier „geistiger Zwang".

Die gesellschaftlich gebotenen Handlungsweisen denkt Durkheim zunächst als Kollektivhandlungen, d.h. als unmittelbare Kooperation. In der direkten Zusammenarbeit wird eine solche geistige Intensität erreicht, dass die dabei nötigen Anweisungen nicht mehr als Anweisungen der Individuen, die sie aussprechen, erlebt werden, sondern als Anweisungen der Gesellschaft: Die Stimme des Einzelnen wird als Stimme der Gesellschaft gehört und ruft Respekt hervor. Dieser Respekt gründet in gemeinsamen Überzeugungen. Eine gemeinsame Überzeugung nennt Durkheim „Meinung". Er verallgemeinert diesen Gedanken, indem er schreibt:

> Die Meinung, ein primär soziales Phänomen, ist also die Quelle der Autorität, und man kann sich sogar fragen, ob nicht alle Autorität die Tochter der Meinung ist. Man kann einwerfen, daß die Wissenschaft oft der Gegner der Meinung ist, die sie bekämpft und deren Fehler sie berichtigt. Aber sie kann diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie genügend Autorität besitzt; aber diese Autorität kann sie auch wieder nur von der öffentlichen Meinung beziehen.

8 Durkheim: Formen, 286.

> Glaubt ein Volk nicht an die Wissenschaft, so haben alle wissenschaftlichen Demonstrationen keinen Einfluß auf die Geister. Selbst wenn heute die Wissenschaft sich gegen eine starke öffentliche Meinungsströmung stellt, gerät sie in Gefahr, ihren Kredit zu verlieren.[9]

Die Genese der gesellschaftlichen Verpflichtung aus der unmittelbaren Kooperation, wie Durkheim sie darstellt, wird vom Individuum vorerst nicht durchschaut. Für das Individuum ist die Verpflichtung zunächst etwas, was von einer äußeren Kraft ausgeht, die größer ist als die eigene, individuelle.

Gott und Gesellschaft stehen aber nicht nur in einem normativen Verhältnis zum Individuum, welches Verhältnis Durkheim im Falle der Gesellschaft aus der Kollektivarbeit und der ihr entspringenden geistigen Intensität und gemeinsamen Überzeugung erklärt. In beiden Fällen erlebt das Individuum auch, dass seine eigene Kraft durch die Respekt hervorrufende Kraft gesteigert wird:

> Der Mensch, der seinen Gott gehorcht und aus diesem Grund glaubt, ihn auf seiner Seite zu haben, steht der Welt mit Zuversicht und mit dem Gefühl einer erhöhten Energie gegenüber. – Ebenso beschränkt sich soziales Handeln nicht darauf, von uns Opfer, Entbehrungen und Anstrengungen zu verlangen; denn die kollektive Macht liegt nicht völlig außerhalb unser. Sie bewegt uns nicht nur von außen. Da aber die Gesellschaft nur in den individuellen Bewußtseinen und durch sie existieren kann, muß sie uns durchdringen und sich in uns organisieren. Damit wird sie ein integraler Teil unseres Wesen, erhöht und vergrößert es.[10]

Entscheidend ist, dass Durkheim sowohl die gesellschaftliche Normativität wie auch die gesellschaftliche Stärkung der Zuversicht aus dem unmittelbaren Zusammensein der Menschen herleitet. Diese Herleitung ist daher als eine massenpsychologische oder zunächst als gruppendynamische zu verstehen. Zur Bekräftigung seiner Position, insbesondere seines Prinzips der Herleitung, kann Durkheim daher auf politische Versammlungen verweisen: In ihnen werden Leidenschaften erregt und Akte vollzogen, zu welchen die Individuen ohne die Gruppendynamik nicht gelangt wären. Als Exempel nennt Durkheim die Nacht vom 4. August 1789, in der eine politische Versamm-

9 Durkheim: Formen, 287.

10 Durkheim: Formen, 288f.

lung beschloss, das Feudalrecht abzuschaffen, ein Beschluss, den viele Beteiligte am Tag vorher abgelehnt hätten und der am Tag nachher wieder als problematisch empfunden wurde, wie die dann einsetzenden Streitigkeiten um die konkrete juristische Umsetzung zeigten. Der Beschluss kam also in einem Moment kollektiver Begeisterung zustande. Dass Durkheim hier tatsächlich gruppendynamische oder massenpsychologische Effekte im Blick hat, beweist auch eine Quelle, die er angibt: die Schrift *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* von einem Autor namens Stoll. Der Titel dieser Schrift verrät, dass die Erforschung dieser sozialpsychologischen Phänomene damals erst am Anfang stand.

Durkheim sieht das weitreichende Erklärungspotential, welches dieser Ansatz bietet. So verweist er auf die periodisch einberufenen Versammlungen, die Kollektivgefühle und Kollektivbewusstsein stärken; er verweist auf den sogenannten „Dämon der Beredsamkeit", der den Redner in kollektiver Begeisterung verleitet, großsprecherisch und maßlos zu werden, wenn er die Ergriffenheit und Zustimmung seiner Zuhörer fühlt; er verweist auf die Häufigkeit von Volksansammlungen und Versammlungen in Zeiten revolutionären Umbruchs. Durkheim sieht aber auch die Gefahr, die in der Gruppendynamik steckt: „Unter dem Einfluß des allgemeinen Überschwangs verwandelt sich der unscheinbarste und harmloseste Bürger in einen Helden oder einen Henker."[11]

Über die bloße Gruppendynamik hinaus, die aber sein hauptsächliches Erklärungsprinzip bleibt, geht Durkheim, wenn er konstatiert, dass jeder Zuspruch seitens der Gesellschaft das Individuum stärken kann: Erfahrene Sympathie, Wertschätzung und Zuneigung verändern das Individuum. Die erfahrene gesellschaftlich Anerkennung spielt also im Alltag, diesseits außergewöhnlicher Situationen und großer Menschenansammlungen eine wichtige Rolle für den einzelnen Menschen: „Das Gefühl, das die Gesellschaft für ihn hat, erhöht das Gefühl, das er von sich selber hat. Weil er in moralischer Harmonie mit seinen Zeitgenossen lebt, zeigt sein Handeln mehr Vertrauen, Mut und Kühnheit, ganz wie der Gläubige, der glaubt, den wohlwollenden Blick seines Gottes auf sich ruhen zu fühlen."[12]

---

11 Durkheim: Formen, 291, mit dem Hinweis auf Stoll.

12 Durkheim: Formen, 291.

Aber auch bei der Anerkennung durch andere macht Durkheim nicht halt, wenn es darum geht, die Gesellschaft als überlegene und zugleich hilfreiche Kraft im Verhältnis zum Individuum auszuweisen. Sprache, Technik, Rechtssysteme, akkumuliertes Wissen, Traditionen aller Art findet der einzelne Mensch vor als etwas, was er nicht selbst gemacht hat, was ihm aber sowohl mit Normsuggestion gegenübertritt als auch zugleich seine Möglichkeiten erweitert, ihm die Möglichkeit des Menschseins erst gibt: „Denn der Mensch ist nur Mensch, weil er zivilisiert ist."[13]

Alle diese Überlegungen geben freilich noch keine Erklärung der Religion. Bisher sind nur strukturelle Entsprechungen zwischen den Verhältnissen des Individuums zu Gott und zur Gesellschaft festgestellt worden, und nur das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft wurde einer Analyse mit Erklärungsanspruch unterzogen. Dennoch bietet sich bereits hier eine Deutung des Religiösen durch Analogie an. Die zugleich auftretenden Gefühle der Ehrfurcht und der Erhebung, der Abhängigkeit und der Stärkung, der normativen Forderung und der hilfreichen Unterstützung, entsprechen den Gefühlen des Schreckens und der Faszination im Verhältnis zum Göttlichen. Die Reduktion der religiösen Gefühle auf Kollektivgefühle, die dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft entspringen, erscheint damit wenigstens als plausibel.

Aber Durkheim kann noch einen Schritt weiter gehen und die Analogie auf die religiöse Einteilung der Dinge in heilige und profane ausdehnen. Er verweist darauf, dass den Dingen, die die gesellschaftlichen Kräfte symbolisieren, ein besonderer Wert, eine besondere Würde zugeschrieben wird. Diese Zuschreibung erfolgt nach Durkheim nicht, solange sinnlich gegebene Dinge rein empirisch betrachtet werden. In dieser Einstellung finde sich nichts von Ehrfurcht und Erhebung; in dieser Einstellung würden die Dinge durch das Kollektivgefühl nicht verwandelt, sie symbolisierten nicht eine überlegene und hilfreiche Kraft. Diese Dinge können unter den Aspekten der Nützlichkeit, der Beherrschbarkeit und der Erkenntnis gesehen werden. Das Individuum ist hier nicht zur Gesellschaft, sondern zur empirischen Natur ins Verhältnis gesetzt. Dementsprechend gäbe es im

13 Durkheim: Formen, 292.

Bewusstsein zwei Klassen von Vorstellungen, über die Durkheim schreibt:

> Beide bilden in unserem Bewußtsein zwei Kreise unterschiedlicher und getrennter Geisteszustände, so wie die beiden Lebensformen, denen sie entsprechen, getrennt sind. Wir haben folglich den Eindruck, daß wir mit zwei Arten von ebenfalls unterschiedlichen Wirklichkeiten in Beziehung stehen, und daß eine deutliche Trennungslinie sie voneinander scheidet: auf der einen Seite die Welt der profanen Dinge und auf der anderen die Welt der heiligen Dinge.[14]

„Heilig" bedeutet hier zunächst einfach „abgetrennt und von besonderer Würde". In diesem Sinne heiligt sich die Gesellschaft selbst, heiligt sie das, was für ihr Funktionieren wichtig ist. Dies können auch Ideen sein. Das so Geheiligte ist der Kritik entzogen, darf nicht in willkürliche Nutzens- und Manipulationsüberlegungen der Individuen einbezogen werden: Es steht der profanen Lebensform nicht zur Disposition. Dies gilt für alle Gesellschaften, auch für die modernen, wie Durkheim im Folgenden ausführt:

> Wie groß auch die Freiheit ist, die wir uns heute gegenseitig zugestehen, so würde doch ein Mensch, der den Fortschritt völlig leugnet, der das menschliche Ideal verspottet, dem sich die modernen Gesellschaften verschworen haben, den Eindruck eines Gotteslästerers machen. Es gibt mindestens ein Prinzip, das die Völker, die die freie Kritik üben, über jede Diskussion stellen und für unberührbar, d.h. heilig halten: das Prinzip der freien Kritik selbst.[15]

Jede Gesellschaft hat ihre Tabus.

Durkheim ist also durch seinen Vergleich der Verhältnisse des Individuums zur Gesellschaft, zu Gott und zur Natur dahin gekommen, eine funktionale Äquivalenz zwischen gesellschaftlichen Normen einerseits und dem Heiligen in der Religion andererseits behaupten zu können. Damit hat er gezeigt, dass es in der Gesellschaft generell eine Einteilung gibt, die der Einteilung in das Heilige und das Profane funktional entspricht. Durkheim muss nun erklären, wie diese soziale

14 Durkheim: Formen, 293.

15 Durkheim: Formen, 194. Der Streit um Mohammed-Karikaturen und Pressefreiheit hat diese These in jüngster Zeit erneut bestätigt.

Funktion in Form der Religion entsteht. Seine Erklärung gewinnt er aus der Betrachtung der Lebensweise der australischen Ureinwohner.

Die „Australier", wie Durkheim die Ureinwohner nennt, leben die meiste Zeit in kleinen Gruppen, Familien. Dieses Leben ist durch die ökonomische Tätigkeit bestimmt. In periodischen Abständen aber kommen die aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen zu einem Stamm gehörenden Familien zusammen und feiern über längere Zeit ein Fest. Bei diesen Festen entsteht gruppendynamisch eine allgemeine Erregung, die sich in ekstatischen Gesängen und Tänzen äußert. In diesen Festen sieht Durkheim den Entstehungsort der Religion. Er beschreibt dies so:

> Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen. Da sich aber zur gleichen Zeit auch seine Genossen auf die gleiche Weise verwandelt fühlen und ihr Gefühl durch ihre Schreie, ihre Gesten und ihre Haltung ausdrücken, so geschieht es, daß er sich wirklich in eine fremde, völlig andere Welt versetzt glaubt als die Welt, in der er gewöhnlich lebt, in eine Umwelt voller intensiver Kräfte, die ihn überfluten und verwandeln. Wie sollen solche Erfahrungen, besonders wenn sie sich wochenlang täglich wiederholen, in ihm nicht die Überzeugung stärken, daß es wirklich zwei verschiedene und miteinander nicht vergleichbare Welten gibt? In der einen schleppt er träge sein tägliches Leben dahin, in die andere kann er aber nicht eindringen, ohne alsbald mit außerordentlichen Mächten in Verbindung zu treten, die ihn bis zur Raserei aufpeitschen. Die erste ist die profane Welt, die zweite die Welt der heiligen Dinge.[16]

Warum aber werden diese in der gemeinschaftlichen Ekstase erlebten Kräfte in Form eines Totems gedacht? Erst mit der Beantwortung dieser Frage wird Durkheims Erklärung der Religionsentstehung vollständig.

Durkheim setzt voraus, dass der Klan bereits über ein Totem als Kennzeichen seiner Verwandtschaft verfügt.[17] Das Symbol des To-

16 Durkheim: Formen, 300.

17 Vgl. Durkheim: Formen, 302.

tems ist beim Fest allgegenwärtig. Deshalb werden die Gefühle auf das Symbol übertragen. Weil die in der Ekstase erlebten Kräfte, so erlebt werden, als würden sie von außen kommend vom Individuum Besitz ergreifen, entsteht der Glaube, sie gingen vom Symbol des Totems aus. Der gruppendynamische Ursprung wird nicht durchschaut. Weil die Totemsymbole auch im Alltag gegenwärtig sind, kann der Glaube dann auch im Alltag eine Rolle spielen, kann sich die heilige Kraft auf anderes übertragen.

Diese Erklärung muss freilich voraussetzen, dass die Wahl des Totems außerhalb der Religion erfolgt. Hierin könnte ein Problem der Erklärung Durkheims liegen. Denn er verweist darauf, dass die Wahl des Totems im Zusammenhang steht mit mythischen Erzählungen von Ahnen. Mythos und Ahnenerzählungen müssten dann als nicht- oder vorreligiös verstanden werden. Durkheim sieht die Mythologie als eine Form der Kunst.[18] Andererseits bietet Durkheim selbst eine alternative Erklärung an. Diese besagt, dass es sich bei den Tier- und Pflanzentotems um solche handelt, die an den Festorten besonders häufig vorkommen.[19] Die Wahl des Totems könnte also mit der Entstehung der Religion zusammenfallen, was innerhalb des Ansatzes von Durkheim die plausibelste Lösung wäre.

Die Totemsymbole oder Totems selbst werden also als der ursprüngliche Ort der göttlichen Kräfte gedacht. Auf den Festen wird erlebt, dass die göttlichen Kräfte auch vom Menschen Besitz ergreifen. Es ist also möglich, dass die göttlichen Kräfte in alle Dinge fahren können und diese dadurch beleben. Die göttlichen Kräfte sind daher schließlich bestimmend für das gesamte Leben, für das soziale und das natürliche:

> Ihre Autorität ist nur eine Form der moralischen Herrschaft, die die Gesellschaft über ihre Mitglieder ausübt. Da sie aber andererseits als materielle Formen konzipiert sind, können sie nur als engverwandt mit materiellen Dingen betrachtet werden. Sie beherrschen also zwei Welten: sie wohnen in den Menschen, aber zur gleichen Zeit sind sie die Vitalprinzipien der Dinge. Sie beleben und disziplinieren das Bewußtsein; sie sind es aber auch, die die Pflanzen zum Wachsen bringen und die Tiere zur Vermehrung. Dank die-

18 Durkheim: Formen, 143ff.

19 Durkheim: Formen, 320.

> ser doppelten Natur konnte die Religion der Mutterboden sein, auf dem alle wesentlichen Keime der menschlichen Kultur gewachsen sind.[20]

Obwohl Durkheim mit seiner anfänglichen Definition der Religion die Magie ausschließen wollte, kann und muss er sie aufgrund der jetzt gegebenen Bestimmung in die Religion zurückholen. Die Magie ist nur ein Sonderfall des religiösen Glauben und sie entwickelt sich aus der Religion.[21] Allerdings kann Durkheim insofern am nichtsozialen Charakter der Magie festhalten, als deren Kräfte oder Geister als außerhalb der Gesellschaft stehend gedacht werden.[22]

Aus heutiger Sicht ist es interessant, Durkheims Ansatz mit den Forschungsergebnissen Newbergs zu vergleichen. Beide nehmen an, dass die Religion auf der Grundlage eines Entgrenzungs- und Erhebungserlebnisses der Menschen entsteht, das Newberg auch neurologisch belegen kann. Newberg leitet dieses Erlebnis aus der individuellen Meditation ab und vermutet sogar einen Zugang zu einer transzendenten Realität. Für Durkheim entsteht dieses Erlebnis durch kollektive Ekstase und ist daher eine besondere Form der Erfahrung von Gemeinschaft. Newberg erzählt die Geschichte der Religionsentstehung als Geschichte eines einsamen, meditierenden Jägers, Durkheim als Geschichte einer Gemeinschaft, die sich selbst feiert, heiligt und damit zur Kraftquelle und zur symbolisch stabilisierten moralischen und schlechthin geistigen Autorität für ihre Mitglieder wird. Die Gemeinschaftstheorie wirkt zweifellos weniger künstlich als die Theorie des einsamen Jägers und ist auch ethnologisch besser belegt. Die Vorgänge im Gehirn, die Newberg nachgewiesen hat, könnten dieselben sein. Newberg selbst sagt, dass die Interpretation der Erlebnisse bei den Probanden von ihrem Vorwissen und ihrer Meditationvorlage, z.B. eine Ikone, abhängig ist. Auch räumt er ein, dass Ekstase ebenfalls solche Erlebnisse vermitteln könnte. Es kann daher vermutet werden, dass die individuelle Meditation eher ein späteres Phänomen der religiösen Entwicklung ist, das womöglich erst dann auftritt, wenn sich ein gewisser Individualismus in Gesellschaft und Religion durchsetzt, der für die Religion die Frage der individuellen Erlösung zum vorrangigen Thema werden lässt. Dies könnte bedeuten, dass die

20 Durkheim: Formen, 306.
21 Durkheim: Formen, 488.
22 Vgl. Durkheim: Formen, 381ff.

meditative Mystik in der Entwicklung der Religionen als der Ursprung oder als ein Ursprung der modernen Individualreligionen, der privaten Religiosität, gesehen werden könnte. Nicht selten standen Mystiker im Konflikt mit der Kirche, also mit der religiösen Gemeinschaft. Durkheims eigene Überlegungen gehen in diese Richtung: Weil die göttliche Kraft jeder in sich fühlt, können persönliche Schutzgötter entstehen, welche Individualkulte ermöglichen. Diese Tendenz wird durch die Differenzierung und Individualisierung in der Gesellschaft verstärkt. Aber diese Kulte beziehen sich nach Durkheim nur in individualisierter Form auf die kollektiven Kräfte. Eine radikale, d.h. ursprüngliche Individualreligion hält Durkheim für unmöglich. In diesem Sinne schreibt er: „Eine Philosophie mag sich in der Stille innerer Meditation wohl ausbilden lassen, aber kein Glaube."[23] Religion ist für Durkheim also immer eine Funktion der Gesellschaft, wie alle anderen ursprünglichen geistigen Gebiete des Menschen auch.

9.2. Religion als Kommunikation im Grenzbereich

An dem Gedanken, dass die Religion eine Funktion der Gesellschaft ist, hält auch der Systemtheoretiker Niklas Luhmann fest. Menschen sind für Luhmann *psychische Systeme*; die Gesellschaft ist ein *soziales System.* Psychische Systeme sind zwar Grundlage aber nicht Bestandteil des sozialen Systems. Zwischen beiden ist also eine Vermittlung nötig. Diese nennt Luhmann „Kommunikation". *Kommunikation* findet immer und ausschließlich im Medium Sinn statt. *Sinn* ist alles, was Differenzierung, Strukturbildung, Formung, Ordnung gestattet. Die Ausbildung einer *Ordnung* ist wesentlich Komplexitätsreduktion. Komplexitätsreduktion ist nötig, weil das System im Verhältnis zu einer Umwelt steht, die Umwelt aber offen ist: Sie kann vom System nie in eine vollständige Ordnung gebracht werden. Die Komplexitätsreduktion dient also dem Zweck, die Umwelt soweit zu ordnen, dass das System im Verhältnis zur Umwelt sich selbst erhalten kann, also handlungsfähig bleibt. In diesem Prozess legt das System seine eigenen Grenzen fest, d.h. es ist selbstreferenziell und auto-

23 Durkheim: Formen, 569.

poietisch. Die Veränderungen der eigenen Grenzen und der Komplexitätsreduktion machen die Evolution des Systems aus. Die Ordnung im Medium Sinn wird mit Hilfe verschiedener *Codes* realisiert. Damit differenziert sich das System in Teil- oder Subsysteme. Luhmann exemplifiziert dies, indem er schreibt: „Mit dem Ja/Nein-Code der Sprache kann man nur reden, eventuell schreiben; mit Geld kann man nur zahlen, mit Wahrheit kann man nur kognitive Strukturen erzeugen usw.“[24]

Die durch ihre Codes bestimmten Teilsysteme sind selbst Funktionen der Gesellschaft, weil sie ihr ermöglichen, ihre Umweltbeziehungen zu spezifizieren. Obwohl sie sich voneinander differenzieren, stehen sie also alle in einem unmittelbaren Verhältnis zur Gesellschaft.[25] Insofern alle diese Codes Ordnung erzeugen und alle auf einen durch sie nicht geordneten Bereich verweisen, sind sie *funktional äquivalent*. Insofern sie diese Funktion auf verschiedene Weise erfüllen, sind sie *differenziert*.

Da die Codes im Medium Sinn Unterscheidungen ermöglichen sollen, müssen sie (mindestens) binär sein. Die Codes müssen sich gegen die Paradoxie ihrer Einheit schützen. Die Paradoxie kann zum Beispiel durch die Anwendung des Codes auf sich selbst erzeugt werden: Ist es gut zwischen gut und böse zu unterscheiden? Die Codes benutzen zur Selbstsicherung meist ihren positiven Wert, also: Es ist gut zwischen gut und böse zu unterscheiden; es ist eine logische oder methodologische Wahrheit, dass zwischen wahr und falsch unterschieden werden muss. Die Religion bildet hier die Ausnahme. Welche Funktion hat die Religion und wie lautet ihr Code?

Luhmann gibt verschiedene Formulierungen der Funktion der Religion, die aber letztlich alle dasselbe besagen. Eine Formulierung lautet: „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare.“[26] Eine andere:

> Religion hat demnach [...] für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System

24 Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M. 2002, 124.
25 Vgl. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 125.
26 Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 127.

> und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen.[27]

Alle Codes verweisen durch ihre Bestimmungen auf ein Unbestimmtes, denn die Umwelt ist offen. Die Paradoxien ihrer Einheit verweisen auf ihre Unabschließbarkeit durch das System. Dieses könnte durch fortgesetzte Reflexion, durch selbstbezügliche Anwendung des Codes, ins Bodenlose stürzen, also handlungsunfähig werden. In beide Richtungen besteht also für das System ein Risiko.[28] Die Aufgabe der Religion ist es daher, dieses Risiko tragbar zu machen, indem das Unbestimmte kommunizierbar wird. Die Religion benutzt dafür *Chiffren*:

> Chiffren sind nicht einfach Symbole, geschweige denn Zeichen oder Allegorien oder Begriffe. Sie sollen nicht etwas anderes nur bezeichnen, nur ausdrücken. Sie sind nicht gemeint und werden nicht erlebt als bloße Hinweise auf etwas, was nicht oder nicht direkt zugänglich ist. Sie haben ihren Sinn überhaupt nicht in der Relation zu etwas anderem, sondern sind es selbst. Sie konstituieren Wissen, indem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und dieses dadurch verdecken. Was durch sie verdeckt wird, bleibt Leerhorizont, es hat keine Realität, nicht einmal negierbare Realität, aber es wird miterlebt als das, was kontingente Form notwendig macht. Dies Miterleben wird als Bindung (religio) erfahrbar, es präsentiert die Unvermeidlichkeit reduktiver Bestimmung, die sich als Unvermeidlichkeit an religiös chiffrierten Sinn selbst anzeigt.[29]

Das Bestimmbare ist die Immanenz. In der Immanenz lassen sich die differenzierten Codes anwenden, lässt sich weltlicher Sinn kommunizieren. Die Paradoxie der Einheit verweist darauf, dass die Codes kontingent sind: Das System bringt sie hervor, um irgendwie Ordnung zu stiften. Es kann die Codes aber nicht letztbegründen, sondern nur reduktiv durch ihren positiven Wert absichern. Im Verhältnis zur Umwelt bleibt immer ein Überschuss an Unbestimmten. Das ist im Code der Religion die Transzendenz. Durch Chiffren oder, wie Luhmann auch sagt, durch *Kontingenzformeln* wird das Unbestimmte kommunizierbar. Eine solche Kontingenzformel ist Gott. Dadurch

---

27 Niklas Luhmann: Funktion der Religion. Frankfurt/M. 1982, 26.

28 Zur Diskussion der Religion als Risikomanagement und als Risiko vgl. Detlef B. Linke: Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn. Hamburg 2003.

29 Luhmann: Die Funktion der Religion, 33.

wird nichts bestimmt, aber die Grenze des Bestimmbaren wird kommuniziert. Dies geschieht gerade durch Paradoxien: z.B. das Numinose als Schrecken und als Faszination zugleich. Dieser Code sichert sich über seinen negativen Wert, also über die Transzendenz ab: Alles ist in Gott und in Gott ununterscheidbar, oder: im Nirwana sind alle Differenzen aufgehoben. Die Rede von heiligen Dingen ist die Weise, die Einheit von Immanenz und Transzendenz in der Immanenz zu repräsentieren und zu kommunizieren. Ausbildung und Differenzierung der anderen Codes können in der Systemevolution ehemals für unbestimmbar Geltendes in den Bereich des Bestimmten holen. Aber eine Vollständigkeit der Bestimmung und eine Aufhebung der Kontingenz der Form, also der Codes, ist prinzipiell unmöglich. Insofern ist auch die Religion als Funktion der Gesellschaft unaufhebbar.

Luhmanns Ausführungen können verdeutlicht werden, indem sie auf Kants Position angewandt werden. Eine solche Rekonstruktion könnte so aussehen: Mit den Antinomien der theoretischen und der praktischen Vernunft hat Kant kommuniziert, dass die Codes der Erkenntnis und der Moral auf ein für sie Unbestimmbares verweisen. Im Hinblick auf die Moral hat er deshalb die Chiffre oder Kontingenzformel des „freien Fürwahrhaltens" eingeführt. Diese Formel markiert eine Grenze des Bestimmens. Sie enthält eine Paradoxie. Denn Kant verwendet in der Moralphilosophie den Begriff Freiheit im Sinne von Autonomie, d.h. im Sinne von Selbstgesetzgebung. Das Fürwahrhalten im Hinblick auf die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes ist aber nicht im Sinne der moralischen Selbstbestimmung geboten. Wenn Kant vom *freien* Fürwahrhalten spricht, dann stellt er das Fürwahrhalten der Willkür, also dem Vermögen nach Belieben zu tun und zu lassen, anheim. Willkür ist das Gegenteil der Selbstgesetzgebung. Dahinter verbirgt sich das Problem einer Selbstanwendung des Codes der Moral: Besteht die Freiheit zur Freiheit, also die Freiheit, im Sinne der Willkür, zur Autonomie? Die Paradoxie besteht also darin, dass die Freiheit als Autonomie vor der Verzweiflung des Tugendhaften durch ihr Gegenteil, nämlich die Willkür, die im freien Fürwahrhalten zum Ausruck kommt, geschützt werden soll. Aus der Sicht der Theorie Luhmanns könnte gesagt werden, dass Kants Vernunftreligion auf ihre Weise damit tatsächlich die Funktion der Religion erfüllt. Das Beispiel zeigt zugleich, dass Luhmann Einsichten der Bewusstseinsphilosophie und, wie an anderen Beispielen gezeigt

werden könnte, der Existenzphilosophie in seiner systemtheoretischen Terminologie reformuliert.

Im Unterschied zu Durkheims Theorie ist Luhmanns sozialfunktionaler Reduktionismus weniger erklärend als beschreibend. Die Beschreibung erfolgt auf einer sehr hohen Abstraktionsstufe, was durch die Verwendung des systemtheoretischen Vokabulars ermöglicht wird. Dadurch gelingt es, mit dem Begriff der Funktion der Religion eine Basis für den Vergleich unterschiedlicher Religionen und Religionsphilosophien zu schaffen: Es wird ermöglicht, zu untersuchen, wie die Funktion der Religion im jeweiligen System konkret erfüllt wird.

10. Geltungsphilosophische Aspekte

Zum Ende des 19. und in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts entwickeln sich die Psychologie und die Soziologie zu eigenständigen Disziplinen. Die Philosophie reagiert auf diese Entwicklungen unter anderem mit der Thematisierung des Problems der Geltung. So schreibt der Philosoph und Soziologe Karl Mannheim unter direkter Bezugnahme auf Durkheim:

> Die Kollektivvorstellungen sind also der Niederschlag der perspektivischen, jedoch stereotypisierten, d.h. auf einen bestimmten Erfahrungsraum bezogenen konjunktiven Erfahrungen: sie sind nur erfaßbar und gelten in diesem Sinne nur für jene, die an ihnen in Existenz teilhaben. Die Kollektivvorstellungen sind als solche also bereits mehr als Erlebniszusammenhänge; sie sind diesen gegenüber Objektivitäten, weil sie die Bedeutsamkeiten der Objekte möglicher Erfahrungen überindividuell und überpsychisch festlegen: nicht überindividuell für alle möglichen Subjekte, sondern nur gegenüber den wirklich vorhandenen Mitgliedern einer Gruppe. Das vergemeinschaftete Individuum richtet sich ja nach diesen Vorstellungen, unterwirft sich ihnen; sie üben auf ihn einen Zwang aus. Durkheim schlägt sich bereits mit diesem Problem herum, indem er zu klären versucht, was denn eine solche Tatsache sei.[1]

Mannheim bringt also zum Ausdruck, dass die Kollektivvorstellungen nicht auf die psychischen Akte, denen sie ihre Entstehung verdanken und durch die sie aktualisiert und internalisiert werden, reduziert werden können. Sie können aber auch keine schlechthin überindividuelle Geltung beanspruchen, wie die Kategorien eines transzendentalen Subjekts und die darauf gegründeten Aussagen der Logik, der Mathematik oder die Gesetze der Naturwissenschaften. Ebensowenig können die Kollektivvorstellungen als Dinge angesehen werden, wel-

1 Karl Mannheim: Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken)[1924/25]. In: ders.: Strukturen des Denkens. Hrsg. v. David Kettler/Volker Meja/Nico Stehr. Frankfurt/M. 1980, 231.

che in ihrer Existenz immer eine Stelle im Raum-Zeit-Kontinuum besetzen.

Anknüpfend an die idealistische Philosophie, etwa an Hegels Rede vom subjektiven oder objektiven Geist, werden solche Phänomene daher mit dem Begriff der Geltung erfasst. Im Psychologismusstreit, in dem von philosophischer Seite insbesondere Husserl den psychologischen Reduktionismus kritisiert, geht es zunächst hauptsächlich um theoretische Gebilde. Mannheim erläutert dies anhand eines Beispiels:

> Daß der pythagoräische Lehrsatz als theoretischer Sinnzusammenhang kein räumliches Phänomen ist, ist wohl ohne weiteres evident. Er kann auch auf im Raume existierende ‚Dreiecke' angewendet werden, aber der Gegenstand der Geometrie ist nicht diese oder jene konkrete dreieckige Holzfigur oder das auf die Tafel gezeichnete Dreieck, sondern das konstruierte ‚Dreieck an sich'. Die Zeichnung und die Holzfigur sind ja nur Versinnbildlichungen des idealen Dreiecks. Der pythagoräische Lehrsatz ist aber kein Erlebnis, kein bloßer [...] seelischer Akt. Wenn 20 Menschen in einem Raume versammelt sind und alle gleichzeitig, einem Vortrage folgend, den pythagoräischen Satz denken, dann gibt es zwar nur *einen Lehrsatz*, aber *20 seelische Akte*, die nicht der Lehrsatz selbst sind, sondern ihn nur aktualisieren. Der Satz*gehalt* ist also ein neuartiger Gegenstand, der weder in der Dingwelt noch in der Sphäre der seelischen Abläufe untergebracht werden kann. *Er ist* in einer anderen Weise *da* als Körper und Seelenverläufe da sind [...].[2]

Theoretische Gehalte gelten.

Weitere Diskussionen führen zu der Einsicht, dass die Geltung nicht nur die Seinsweise theoretischer Gehalte, sondern aller geistigen Gebilde ist. So ist ein Berg als existierend in Raum und Zeit ein Ding, aber der Berg als magischer Ort, als Landschaft oder als ökonomische Ressource ist ein Geltungsphänomen, auch wenn diese Geltung sozial und historisch relativ ist.

Im Begriff der Geltung sind zwei Aspekte miteinander verquickt. Mannheim bezeichnet diese beiden Aspekte als „Seinsweise" und als „Forderungscharakter". Die Seinsweise umschreibt Mannheim mit dem Ausdruck „in der Weise der Bedeutsamkeiten existieren"[3]. Wenn

2 Mannheim: Theorie, 234.

3 Mannheim: Theorie, 235.

später Luhmann vom Medium Sinn spricht, ist nichts anderes als diese Seinsweise gemeint. Es geht also um Sinnzusammenhänge. Allen Sinnzusammenhängen eignet ein Forderungscharakter, ein Geltungsanspruch. Der Geltungsanspruch theoretischer Gehalte ist der Anspruch auf Wahrheit. Weil aber nicht alle Sinnzusammenhänge theoretische Gehalte sind, kann es unterschiedliche Geltungsansprüche geben. Die von Durkheim dargestellten religiösen Kollektivvorstellungen beanspruchen soziale Verbindlichkeit. Ihr Kriterium ist letztendlich das Funktionieren der Gesellschaft. Durkheim bringt dies zum Ausdruck, wenn er – unter, wie sich nun zeigt, Missverständnisse provozierender Verwendung des Wortes „wahr" – schreibt: „Im Grund gibt es also keine Religionen, die falsch wären. Alle sind auf ihre Art wahr: alle entsprechen, wenn auch auf verschiedene Weisen bestimmten Bedingungen der menschlichen Existenz."[4]

Durch die Betrachtung der Geltungsphänomene wird deutlich, dass es unterschiedliche Stufen oder gar Begriffe von Objektivität gibt. Mannheim erklärt dies wiederum in Auseinandersetzung mit Durkheim:

> Die Kollektivvorstellungen der Durkheimschen Schule sind eben solche ‚Gegenstände', die ‚in der Weise der Bedeutsamkeiten existieren', die aber irgendwie nur für jene Gemeinschaft ‚gelten', die sich an ihnen orientiert. Sie sind auch als solche gegenüber dem Einzelerlebnis in einem bestimmten Sinne ‚objektiv', da sie ja auch dann existieren, wenn die zu ihnen gehörende Gemeinschaft – um ein extremes Beispiel zu nennen – schläft oder sie aus irgendeinem Grunde niemand aktualisiert. Sie sind aber nicht in jedem anderen Sinne objektiv und geltend, als wären sie für alle Zeiten und Gemeinschaften und in irgendeinem Sinne von ewiger Wahrheit verbindlich. Ihre Verbindlichkeit und Vorbildlichkeit ist verbunden mit einer konkreten Gruppenexistenz und gebunden an eine bestimmte Etappe der historischen Zeit.[5]

Eben diese soziale oder historische Gebundenheit nennt Mannheim „konjunktive Erfahrung". Sie macht den Unterschied zu theoretischen Gehalten aus, deren Bedeutsamkeit, deren Wahrheit, nicht an ihre konkreten Produktionsbedingungen gebunden bleibt: Die Wahrheit des Gravitationsgesetzes kann überprüft und eingesehen werden, ohne dass dem Prüfer ein Apfel auf den Kopf fallen müsste oder er die

4 Durkheim: Formen, 18f.

5 Mannheim: Theorie, 235f.

sozialhistorischen Verhältnisse zur Zeit Newtons miterfassen müsste. Anders verhält es sich z.B. im Hinblick auf die Gebundenheit der religiösen Kollektivvorstellungen: Deren gesellschaftliche Funktionalität ist für ihr Verständnis wesentlich. Mannheim schreibt daher:

> Diese Funktionalität kann ihnen nicht jeder ablesen; wer sie aber einmal versteht, begreift sie eben dadurch, daß er die Ursprungssituation der Kollektivvorstellung zusammen mit dem Sinngehalt erfaßt. Aus genau diesem Grund haben alle konjunktiv bedingten Begriffe und Kollektivvorstellungen *Ausdruckscharakter* und *dokumentarische Bedeutung* bezüglich des sie produzierenden individuellen oder kollektiven Subjekts, während theoretische Einsichten in der Art mathematischer Wahrheiten keinen Ausdruckswert haben.[6]

Bestimmte Geltungsphänomene drücken also individuelle oder kollektive Perspektiven und Intentionen aus und dokumentieren die Lebensformen, denen sie entstammen.

Die Überlegungen Mannheims provozieren allerdings die Frage, wo und wie eine nicht aktualisierte Geltung existiert, die wieder aktualisiert werden kann. Braucht nicht auch die Geltung einen sinnlichen Träger? Die Rede vom subjektiven oder objektiven Geist in der idealistischen Philosophie ist doch eher eine Metapher für das Geltungsphänomen als die Angabe einer Existenzweise. Der mögliche Hinweis, die Geltung schlummere in den Tiefen des Bewusstseins, im Vor- oder Unbewussten, brächte sich wieder in die Nähe des Psychologismus. Im Prinzip gibt bereits Durkheim eine andere Antwort, indem er die Totemsymbole analysiert. Verallgemeinert gesagt: Die Geltung existiert in Symbolen, denen freilich ein Vermögen des Verstehens und eine entsprechende Lebensform korrelieren müssen. Alle Geltungsphänomene, einschließlich der theoretischen, können daher als symbolische Formen thematisiert werden.

Im Folgenden werden zwei Ansätze betrachtet, die als geltungsphilosophische verstanden werden können. Der eine, der Ansatz Rudolf Carnaps, wird sich in dem Sinne als ein geltungsphilosophischer Reduktionismus herausstellen, als er den Geltungsanspruch der Wahrheit, insbesondere wie er in den empirischen Wissenschaften erhoben wird, zum Maßstab nimmt, um über Religion, Theologie und Metaphysik zu urteilen. Der andere, der Ansatz Ernst Cassirers, unter-

6 Mannheim: Theorie, 236f.

nimmt es, das mythische und religiöse Denken als eine besondere symbolische Form zu verstehen, ihren inneren Aufbau zu rekonstruieren und auf die Verbindung dieser Sinnzusammenhänge mit Lebensformen hinzuweisen.

10.1. Der Status religiöser und metaphysischer Begriffe aus der Sicht des Logischen Positivismus

Rudolf Carnap nimmt seinem Selbstverständnis nach die Position der modernen, vorurteilsfreien Wissenschaft, insbesondere der Erkenntnislehre und der Logik, ein. Von dieser Position aus thematisiert er die Begriffe *Gott* und *Seele*. Er fragt unumwunden: Gibt es einen Gott oder nicht? Hat der Mensch eine wesenhafte Seele als ein besonderes Wesen?[7] Carnap verweist darauf, dass diese Fragen von früheren Metaphysikkritikern verneint werden. Als ein solcher früherer Metaphysikkritiker könnte z.B. der anonyme Autor des Traktats von den drei Betrügern gelten, auch wenn diese Schrift von Carnap nicht angeführt wird. Dieser Position stimmt Carnap aber nicht zu: „Die moderne Logik kommt zu einem radikaleren Ergebnis: die Fragen sind weder zu bejahen noch zu verneinen, denn sie haben überhaupt *keinen Sinn*. Es sind *Scheinfragen*. Alle Bemühungen gelehrter Köpfe seit Jahrhunderten bis in unsere Tage, die sich um die Beantwortung dieser Fragen geplagt haben, gehen ins Leere."[8]

Scheinfragen, insbesondere die nach Gott und Seele, kommen nach Carnap auf zweierlei Weise zustande: Entweder wird in solchen Fragen ein sinnvoller Begriff falsch kategorisiert oder es wird ein Begriff verwendet, der schlechthin keinen Sinn hat. Der Begriff der Seele ist ein Beispiel für den ersten Fall, der Begriff Gott eines für den zweiten.

Worin besteht der Kategorienfehler beim Begriff Seele? Er besteht in einer falschen Verdinglichung. Carnap erläutert dies am Beispiel

7 Vgl. Rudolf Carnap: Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie. [1929] In: Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hg. v. Thomas Mormann. Hamburg 2004, 50.

8 Carnap: Von Gott und Seele, 50.

von Kinderfragen und bildlichen Ausdrucksweisen der Alltagssprache. Ein Kind, das durch Lärm seinen Bruder geweckt hat und dem gesagt wird, jetzt sei es vorbei mit dem Schlaf oder es habe den Schlaf vertrieben, könnte fragen, wo der Schlaf denn jetzt sei. Es kategorisiert also den Schlaf als Ding (oder Person), obwohl er ein Zustand ist. Dasselbe zeigt sich beim Vergleich der alltäglichen Sätze „Ich habe den Bleistift verloren" und „Ich habe den Mut verloren". Bleistift und Mut werden als Dinge kategorisiert, was aber hinsichtlich des Mutes nur bildlich gemeint sein kann. In diesen Fällen ist der Kategorienfehler auffällig.

Carnap meint nun, dass die Frage nach der Seele auf einen solchen Kategorienfehler beruhe. Er erläutert dies so:

> Ein Körper heißt ‚beseelt', wenn er nicht nur die biologischen Merkmale des Lebens aufweist, sondern darüber hinaus noch ein in gewisser Hinsicht sinnvolles Verhalten, das man näher charakterisieren könnte. Die Frage, ob Tiere beseelt sind oder nicht, ist durchaus sinnvoll. Wie sie zu beantworten ist, hängt vor allem von der genaueren Definition des Begriffes ‚beseelt' ab; wenn wir den Begriff recht weit fassen, ist die Frage zu bejahen, bei engerer Fassung zu verneinen. Man kann die genannte Frage auch in die Worte fassen: ‚Haben Tiere eine Seele?'; und dann ist natürlich auch diese Frage sinnvoll.[9]

Die Frage nach der Seele ist also dann keine Scheinfrage, wenn damit nach einem Zustand gefragt wird, der anhand von empirischen Merkmalen zugeschrieben werden kann. Die Scheinfrage entsteht erst durch den Kategorienfehler der Verdinglichung.

Fragen nach Gott seien dagegen Scheinfragen, weil sie ein Wort benutzen, das überhaupt keinen Sinn hat. Aber wie kommen Menschen dazu, sinnlose Worte zu benutzen?

Carnap geht davon aus, dass Worte ursprünglich immer eine Bedeutung haben, diese aber im Laufe der Zeit ersetzt werden oder sogar verloren gehen kann. Im Hinblick auf die Frage nach der Existenz Gottes erzählt er daher die folgende Geschichte:

> Wir haben in unserer Phantasie die Möglichkeit, uns Gegenstände vorzustellen, die wir gesehen haben, aber auch solche, die wir nicht gesehen haben. Wenn wir uns nun irgend etwas vorstellen, so erhebt sich die Frage, ob es ein bloßes Phantasieerzeugnis ist oder ob wir es wirklich gesehen haben

9 Carnap: Von Gott und Seele, 51f.

> oder wenigstens unter gewissen Umständen sehen könnten. Haben wir irgendwelche Vorstellungen unserer Phantasie liebgewonnen, sind sie etwa entstanden aus einer geheimen Sehnsucht, einen unbewußten Wunsch, so sind wir sehr geneigt, an ihre Existenz zu glauben. Zu einer *Behauptung* der Existenz sind wir aber erst dann berechtigt, wenn der Verstand den Glauben an die Existenz kritisch nachgeprüft und bestätigt hat.[10]

Die Menschen reden also von der Existenz Gottes, weil sie nicht durchschauen oder vergessen, dass das, worüber sie reden, nur ein Phantasie- oder Wunschprodukt ist.

Mit dieser psychologischen Erklärung wird allerdings Carnaps Unterscheidung zwischen Scheinfragen, die sinnvolle Worte kategorial falsch benutzen, und solchen, die unter Verwendung sinnloser Worte gebildet werden, hinfällig. Denn konsequenterweise müsste Carnap einräumen, dass das Wort „Gott" einen psychischen Zustand oder Akt bedeutet, einen Akt der Phantasie oder einen Wunsch, der an bestimmten Verhaltensweisen, z.B. an der Rede von Gott oder am Vollzug bestimmter Rituale, identifizierbar ist. Es läge auch hier nur ein Kategorienfehler vor: Der Zustand, Akt oder Wunsch, wird verdinglicht. Diese Konsequenz zieht Carnap aber nicht. Dies ist seltsam, denn wenn nach Carnap sinnvoll, wenn auch nur bildlich, gesagt werden kann, dass dieser Mensch eine Seele hat, denn er zeigt ein bestimmtes Verhalten, warum sollte dann nicht sinnvoll, wenn auch nur bildlich, gesagt werden können: Dieser Mensch hat einen Gott, denn er zeigt ein bestimmtes Verhalten. Der bildliche Ausdruck „Gott" oder das Wort „begottet", als künstliches Synonym für „religiös" und in Analogie zu „beseelt" gebildet, würde dann zumindest einen Untersuchungsbereich der Verhaltenspsychologie bezeichnen. Die Frage, warum Carnap diese Konsequenz nicht zieht, bleibt zunächst offen.

Nachdem Carnap den Ursprung des Wortes „Gott" in Phantasievorstellungen und unbewussten Wunschvorstellungen ausgemacht hat, geht er der Frage nach, wie sich die sinnlose Behauptung der Existenz Gottes der Nachprüfung entzieht. Hierbei kommt zugleich Carnaps Sinnkriterium zur Sprache.

Carnap stellt dem Kampf um die Nachprüfung der Existenzbehauptung als eine dramatische Verfolgungsjagd dar: Der Verstand

10 Carnap: Von Gott und Seele, 53.

verfolgt die Phantasie. Nach Carnap spielt sich dieses Drama oftmals in einem Menschen ab, der seine liebgewonnenen Phantasien unbewusst nicht in Widerspruch zu seinen verstandesmäßigen Einsichten geraten lassen möchte.

Für den Verstand sind Existenzbehauptungen möglich, weil sich alle Dinge in einem alles umfassenden Raum befinden. Wer die Existenz eines Dinges behauptet, muss also Raumkoordinaten oder Lagebeschreibungen in Relation zu bekannten Dingen angeben können. Die Phantasie versteckt daher ihre Götter an unzugänglichen Orten, etwa auf hohen Bergen. Oder sie erfindet Orte, wie die Insel der Seeligen, das Paradies. Schließlich flüchtet sie ins Unräumliche. Carnap erkennt das Unräumliche durchaus als eine mögliche Kategorie an:

> Alle Dinge sind doch im Raum. Ja, alle Dinge; aber nicht alles, von dem wir sprechen, ist ein Ding. Der Zustand des Schlafes, die Verwandtschaftsbeziehung zwischen zwei Menschen, das sind keine Dinge; genau genommen kann man nur für die Menschen, an denen dieser Zustand oder zwischen denen diese Beziehung besteht, fragen, wo sie seien, nicht aber bei diesem Zustand oder dieser Beziehung selbst. Und so ist es auch mit unseren Gefühlen, Vorstellungen, Gedanken; alles sogenannte Seelisch-Geistige ist unräumlich.[11]

Die Phantasie flüchtet also ins Geisterreich. Sie behauptet Geister ohne Körper. Der Verstand macht aber geltend, dass alle seelisch-geistigen Zustände, die durch Erfahrung bekannt sind, an Körper gebunden seien, ja dass sie letztendlich, d.h. im Hinblick auf ihre allgemeine Überprüfbarkeit, nichts anderes bedeuten würden, als beobachtbare Verhaltensweisen.

Die Phantasie wagt nun einen letzten Schritt und flüchtet ins Reich der Ideen. Carnap schreibt: „Aus der Theologie, der Lehre von Gott nach den überlieferten Schriften, wurde *Metaphysik*, die Erkenntnis von Gott aus reinem Denken. Hier hat der Gottesbegriff nichts Körperliches und nichts Körpergebundenes mehr an sich. Er ist in eine radikal unräumliche Sphäre versetzt. Die Flucht vor dem Zugriff des kritischen Verstands mit Hilfe des Raumsystems scheint vollständig gelungen.“[12] Aber die Phantasie freut sich zu früh. Der verfolgende Verstand macht ebenfalls einen entscheidenden Schritt: Er entwickelt

11 Carnap: Von Gott und Seele, 56.

12 Carnap: Von Gott und Seele, 57.

ein umfassendes Begriffssystem, sozusagen einen Begriffsraum, in dem nicht nur Dinge, sondern alles Denkbare überhaupt überprüft werden kann. In diesem System sind alle Begriffe durch logische Beziehungen miteinander verknüpft; und es muss von jedem Begriff einen mehr oder weniger vermittelten Zugang zu Erlebnisinhalten geben. Carnap erläutert dies im Folgenden anhand einiger Beispiele, wobei er auch sagt, was er unter einer Definition versteht:

> Sage ich z.B. ‚Hier steht ein Tisch', so bedeutet das: ‚Ich habe hier die Wahrnehmung von etwas Viereckigem, Braunem usw., das ich zusammenfassend als Tisch bezeichne'. Wie aber, wenn ich sage: ‚Im Nebenzimmer steht ein Tisch', während ich jetzt keine Wahrnehmung von diesem Tisch habe? Diese Aussage läßt sich übersetzen in eine Bedingungsaussage über Wahrnehmungen: ‚*Wenn* ich in das Nebenzimmer gehe' (und das heißt, in Wahrnehmungen ausgedrückt: ‚Wenn ich jetzt die und die Bewegungsempfindungen meiner Beinmuskeln habe'), ‚so habe ich die Wahrnehmung von etwas Viereckigem, Braunem'. In ähnlicher Weise kann man überlegen, daß auch die abstrakten Begriffe der Physik, wie Atom, elektrisches Feld usw., stets auf Wahrnehmungen zurückgehen. Der Physiker kann von jedem dieser Begriffe auf Verlangen eine Definition geben, d.h. eine Zurückführung auf Begriffe, die der Wahrnehmung näher liegen; bis hinab zu solchen Begriffen wie ‚rot', ‚hart', die unmittelbare Empfindungsinhalte angeben. So gibt es für jeden Begriff einen ‚logischen Weg', der bis zu meinen Erlebnisinhalten hinab führt.[13]

Das Gleiche gilt nach Carnap für das Gebiet des Seelischen: Die Tatsache, dass sich jemand freut, sei nicht direkt wahrnehmbar, könne aber aus der Wahrnehmung eines bestimmten Minenspiels erschlossen werden. Ebenso werde die Tatsache, dass ein bestimmtes Volk eine bestimmte Religionsform habe, aus Beobachtungen von Tänzen, Gesängen und Riten erschlossen. Carnap fasst sein Sinnkriterium zusammen, indem er schreibt: „Jede Aussage muß sich auf Wahrnehmungen zurückführen lassen, sonst ist sie sinnlos."[14]

Die Anwendung dieses Kriteriums erbringt für den Begriff der Seele, dass er sinnvoll definiert werden kann, nämlich so, dass eine Rückführung auf Erlebnisse und Wahrnehmungen möglich ist. Es können der Seele aber auch Eigenschaften zugeschrieben werden, die

13 Carnap: Von Gott und Seele, 58.
14 Carnap: Von Gott und Seele, 59.

das Sinnkriterium nicht erfüllen, etwa ihre vom Körper unabhängige Existenz und ihre Unsterblichkeit.

Hinsichtlich der Anwendung des Sinnkriteriums auf den Begriff Gott unterscheidet Carnap drei Fälle.

Im ersten Fall wird eine dem Sinnkriterium entsprechende Definition gegeben. Religion, Theologie und Metaphysik erscheinen also vor dem „Richterstuhl der Naturwissenschaft“[15], wie Carnap sagt. Sein Beispiel für eine solche Definition lautet: Gott ist die Kraft, die die Planeten lenkt. Die Naturwissenschaft findet tatsächlich eine solche Kraft, nämlich die Gravitationskraft, muss aber feststellen, dass diese nicht allmächtig ist, sondern mit dem Quadrat der Entfernung zwischen den Massepunkten abnimmt. Alle Versuche, den Gottesbegriff eine sinnvolle Bestimmung zu geben, seien gescheitert, zumindest daran, dass der Gottesbegriff immer auch Bestimmungen enthielt, die dem Sinnkriterium nicht genügten.

Im zweiten Fall wird der Gottesbegriff dem Sinnkriterium entzogen. In diesen Fall ist er ohnehin sinnlos.

Die dritte Variante sieht Carnap darin, dass etwas gegeben wird, was wie eine Definition aussieht, aber keine ist. Als Beispiele nennt er: Gott als Urgrund der Welt, als absolute Idee, als Prinzip des Guten. Hier wird, so Carnap, nur ein sinnloses Wort durch ein anderes sinnloses Wort ersetzt.

Carnap fasst sein Ergebnis so zusammen:

> Wie stellt sich die moderne wissenschaftliche Philosophie zu den sogenannten ‚höheren‘ Begriffen der Metaphysik, z.B. zum Gottesbegriff? Sie verlangt eine Definition; das bedeutet: eine Zurückführung auf Beobachtbares. Wird eine Definition nicht gegeben, so liegt ein bloßer Scheinbegriff vor; die angeknüpften metaphysischen Probleme sind bloße Scheinfragen. Wird aber eine Definition gegeben, so wird jede Behauptung über den Begriff ein Erfahrungssatz, dessen Beurteilung wir der Erfahrungswissenschaft übergeben. Die Metaphysik aber, die Erbin der Theologie in verändertem Sprachgewand, ist in beiden Fällen überflüssig.[16]

Dieses negative Resultat ist aber noch nicht Carnaps letztes Wort. Dass bestimmte Begriffe nach dem positivistischen Sinnkriterium sinnlos sind, besagt nur, dass sie keinen *theoretischen* Gehalt haben,

15 Vgl. Carnap: Von Gott und Seele, 61.

16 Carnap: Von Gott und Seele, 62.

also weder wahr noch falsch sein können. Dennoch können sie einen anderen Gehalt haben. Nach Carnap dienen die Worte aus dem religiösen und metaphysischen Bereich dem Ausdruck des Lebensgefühls.[17] Das Lebensgefühl kann auf unterschiedliche Weise Ausdruck finden: in Mythos und Religion; beim Kind, das den Tisch „böse" nennt, an dem es sich gestoßen hat; in den verschiedenen Kunstgattungen; in der Theologie, die Mythos und Religion zum System entwickelt; in der Metaphysik, dem Ersatz der Theologie auf der Stufe des begrifflichen Denkens. Das Lebensgefühl findet auch unbewusst seinen Ausdruck in den Gesichtszügen, der Körperhaltung, im Gang eines Menschen.

Die Personifizierungen, in denen sich das Lebensgefühl im Mythos der „Primitiven" und bei Kindern ausdrücke, hält Carnap für unproblematisch. Er schreibt diese Formen einem phylo- bzw. ontogenetisch frühen Entwicklungsstadium zu. Auf Religion und Theologie geht er nicht näher ein. Sein Interesse, d.h. seine Kritik, gilt der Metaphysik. Er schreibt: „Hierbei ist für unsere Überlegung nur dies wesentlich, daß die Kunst das adäquate, die Metaphysik aber ein inadäquates Ausdrucksmittel für das Lebensgefühl ist."[18] Die Metaphysik ist für Carnap deshalb ein inadäquates Ausdrucksmittel für das Lebensgefühl, weil sie theorienförmig auftritt und damit einen theoretischen Gehalt, bewusst oder unbewusst, vortäuscht. Auf der Gegenseite erscheint ihm die Musik als das reinste Ausdrucksmittel des Lebensgefühls: Sie kann am wenigsten einen theoretischen Gehalt vortäuschen. Carnap schreibt daher:

> Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit. Dafür besitzen sie eine starke Neigung zum Arbeiten im Medium des Theoretischen, zum Verknüpfen von Begriffen und Gedanken. Anstatt nun einerseits diese Neigung im Gebiet der Wissenschaft zu betätigen und andererseits das Ausdrucksbedürfnis in der Kunst zu befriedigen, vermengt der Metaphysiker beides und schafft ein Gebilde, das für die Erkenntnis gar nichts und für das Lebensgefühl etwas Unzulängliches leistet.[19]

---

17 Vgl. Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, 104ff.

18 Carnap: Überwindung der Metaphysik, 106.

19 Carnap: Überwindung der Metaphysik, 107.

Alles, was dem positivistischen Sinnkriterium nicht entspricht, besitzt also keinen kognitiven Sinn. Der zugestandene expressive Sinn ist für Carnap eine „psychologische Tatsache".[20] Offensichtlich kann Carnap die folgende Position zugeschrieben werden: Die Naturwissenschaft dient der Erkenntnis, die Kunst dem Ausdruck des Lebensgefühls. Die anderen Ausdrucksformen des Lebensgefühls gehören entweder vorübergehenden Entwicklungsstufen der Phylo- bzw. Ontogenese an oder sind bewusst oder unbewusst irreführend oder sind einfach Bestandteil der menschlichen Natur, wie der Ausdruck in Mimik und Gestik. Ob und inwiefern über Ausdrucksformen ein Prozess der Selbsterkenntnis und der Selbstbindung erfolgt, wird von Carnap zumindest nicht thematisiert. Der expressive Sinn steht neben dem Erkenntnissinn; irgendeine Beziehung oder Vermittlung zwischen beiden wird nicht angedeutet. Diese Sicht ist eine Folge des geltungsphilosophischen Reduktionismus auf den Wahrheitsanspruch, der nach dem Paradigma der Naturwissenschaft gedacht wird. Sätze der Religion und der Metaphysik sind nach Carnap also sinnlos und außerdem unangemessene Ausdrucksformen eines Lebensgefühls. Das Lebensgefühl, worin auch immer es seinen Ausdruck finden mag, ist für Carnap offensichtlich kein Thema des philosophischen Denkens.

10.2. Religion als symbolische Form

Die von Ernst Cassirer ausgearbeitete Philosophie der symbolischen Formen könnte als eine Antwort auf Carnap verstanden werden, wenn sie nicht in wesentlichen Teilen schon vor dessen Arbeiten vorgelegen hätte. Seine grundlegende Absicht fasst Cassirer in die folgenden Worte:

> Die Philosophie der symbolischen Formen richtet ihren Blick nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Welt*begreifen*, sondern auf alle Richtungen des Welt*verstehens*. Sie sucht dieses letztere in seiner Vielgestaltigkeit, in der Gesamtheit und in der inneren Unterschiedenheit seiner Äußerungen zu erfassen. Und immer zeigt

20 Vgl. Carnap: Überwindung der Metaphysik, 109.

> sich dabei, daß das ‚Verstehen' der Welt kein bloßes Aufnehmen, keine Wiederholung eines gegebenen Gefüges der Wirklichkeit ist, sondern daß es eine freie Aktivität des Geistes in sich schließt.[21]

Seine Methode charakterisiert Cassirer als „rekonstruktive Analyse", die zu den „elementaren Voraussetzungen"[22] der verschiedenen symbolischen Formen – also: Mythos und Religion, Sprache, Kunst, Geschichte, Wissenschaft und Technik[23] – vordringen will. Auch wenn Cassirer die Eigenständigkeit dieser Formen betont, so muss sein systematischer Ansatz doch Elemente aufweisen, die es rechtfertigen, alle diese Gebiete unter den Begriff der symbolischen Formen zu subsumieren. Seine Analysen führen daher auf „eine Art Grammatik der symbolischen Funktion"[24], die es gestatten soll, Gemeinsames und Unterschiedliches der verschiedenen symbolischen Formen zu bestimmen.[25]

Ein wesentliches, wenn nicht das grundlegende Element dieser Grammatik ist Cassirers Unterscheidung zwischen *Dingwahrnehmung* und *Ausdruckswahrnehmung*. Die Dingwahrnehmung ist jene Einstellung, der sich die Welt der Dinge, der Sachen, die Welt des „Es", wie Cassirer sagt, erschließt; der Ausdruckswahrnehmung dagegen eröffnet sich die Welt des Lebendigen, des Seelischen, der Personen, die Welt des „Du".[26] Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung sind ursprüngliche Einstellungen, die nicht aufeinander reduziert werden können: „Was die Versenkung in das reine Phäno-

---

21 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt [10]1994, 16f.

22 Vgl. Cassirer: Phänomenologie der Erkenntnis, 67.

23 Vgl. zu dieser Aufzählung Cassirer: Versuch über den Menschen, 116–335; ders.: Form und Technik. In: Peter Fischer (Hg.): Technikphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart. Leipzig 1996, 157–213.

24 Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Darmstadt [10]1994, 19.

25 Zur Systematik des Ansatzes von Cassirer vgl. Peter Fischer: Ausdruck als Paradigma der ‚Sinnerfüllung des Sinnlichen'. Zur Grundlegung der Kulturphilosophie nach Ernst Cassirer. In: Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik. Bd. 46, Heft 4, Tübingen 1999, 273–287.

26 Vgl. Ernst Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Darmstadt [6]1994, 39.

men der Wahrnehmung uns zeigt, ist jedenfalls das eine: daß die Wahrnehmung des *Lebens* nicht in der bloßen Dingwahrnehmung aufgeht, daß die Erfahrung des ‚Du' niemals einfach in die des bloßen ‚Es' aufgelöst oder auf sie, durch noch so komplexe begriffliche Vermittlungen, reduziert werden kann."[27] Während also Carnap die Erkenntnis des Fremdpsychischen durch die Rückführung dieses Begriffs auf Wahrnehmungen erklärt, die es dann gestatten sollen, mit Hilfe eigner seelischer Erlebnisse per Analogieschluss dem Begriff des Fremdpsychischen erst einen Sinn zu verleihen[28], so gründet für Cassirer der Geltungsanspruch der Erfahrung des Fremdpsychischen genuin in der Ausdruckswahrnehmung. Die von Carnap beschriebene Methode dagegen ist das Resultat eines Abstraktionsprozesses.

Dass Ausdrucks- und Dingwahrnehmung gleichermaßen ursprüngliche Einstellungen sind, schließt nach Cassirer historische bzw. entwicklungslogische Dominanzverhältnisse zwischen ihnen nicht aus: Die Dingwahrnehmung ist in der phylo- und ontogenetischen Frühphase auf einzelne Aktivitäten beschränkt, die insgesamt in ein durch die Ausdruckswahrnehmung geprägtes Weltbild eingelassen sind. Dieses Weltbild ist in phylogenetischer Hinsicht der Mythos, der sich zur Religion im engeren Sinne (vgl. 1. Kap.) entwickelt. Diese Entwicklung begreift Cassirer als Prozess der Selbsterkenntnis des Menschen, die immer mit einer sich verändernden Welterkenntnis einhergeht. Cassirer greift Hegels Grundgesetz des Geistes auf, nach dem der Geist nur durch Entäußerung zur Erkenntnis seiner selbst gelangen kann, und deutet diese Entäußerung als symbolische Formung. Dabei gilt es sowohl die Spezifik einer besonderen symbolischen Form – also Mythos und Religion, Wissenschaft, Kunst, Geschichte, Sprache, Technik – herauszuarbeiten, als auch ihre gegenseitige Einflussnahme im Auge zu behalten.

In seinem Buch *Das mythische Denken* entfaltet Cassirer die Spezifik von Mythos, Magie und Religion, indem er den inneren Zusammenhang der Kategorien und der Anschauungsformen im mythischen Denken, welches primär auf Ausdruckswahrnehmung beruht, rekonstruiert. Er zeigt, wie im Mythos Kausalität, Gesetz, Teil-Ganzes-

27 Cassirer: Phänomenologie der Erkenntnis, 73.

28 Vgl. Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. In: ders.: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, 17ff.

Beziehungen, Raum, Zeit, Zahlen und schließlich der Mensch selbst gedacht werden und wie dieses Denken in die Lebensform eingebettet ist, welche Orientierungen es gestattet und wo seine Grenzen liegen. Diese umfassende Darstellung kann hier nicht in ihrer Gesamtheit referiert werden. Im Folgenden sollen einige Grundgedanken vorgestellt werden, insbesondere jene, die den Entwicklungsprozess betreffen.

Cassirer lehnt den sozial-funktionalen Ansatz von Durkheim ab. Dies bedeutet freilich weder, dass er die soziale Geltung mythischen und religiösen Denkens bestreitet, denn symbolische Formen besitzen immer intersubjektive Geltung, noch dass er diesem Denken keine soziale Funktion zuschreibt. Die Ablehnung betrifft das von Durkheim unterstellte Bedingungsverhältnis. Cassirer schreibt:

> Denn so wenig die Form der objektiven Gegenstände der Natur, die Gesetzlichkeit unserer Wahrnehmungswelt, etwas schlechthin und unmittelbar *Gegebenes* ist, so wenig ist es auch die Form der Gesellschaft. Wie jene erst durch theoretische Deutung und Bearbeitung der sinnlichen Inhalte zustande kommt, so ist der Aufbau der Gesellschaft ein vermitteltes, ein ideellbedingtes Sein. Er ist nicht sowohl die letzte ontologisch-reale Ursache der geistigen, insbesondere der religiösen ‚Kategorien', als er vielmehr durch diese entscheidend bestimmt wird. Sucht man diese Kategorien dadurch zu erklären, daß man sie als bloße Wiederholungen und gewissermaßen als Abdrücke der wirklichen Gestalt der Gesellschaft ansieht, so vergißt man, daß eben in diese wirkliche Gestalt die Prozesse und die Funktionen der mythisch-religiösen *Gestaltung* schon eingegangen sind. Wir kennen keine noch so primitive Gesellschaftsform, die nicht schon irgendeine Art von religiöser ‚Prägung' aufweist; und als geprägte Form kann die Gesellschaft selbst nur angesehen werden, wenn man die Art und Richtung dieser Prägung bereits stillschweigend voraussetzt.[29]

Cassirer bestätigt also den Verdacht der zirkulären Begründung im Konzept Durkheims. Dessen Ansatz dürfte danach nur als ein Reproduktionsmodell gelten, nicht als eine Ursprungserklärung.

Eine Ursprungserklärung ist wohl auch gar nicht möglich: Denn wenn die mythisch-religiöse Form der Anschauung und des Denkens den Anfang der Gattungsentwicklung des Menschen markiert, dann

29 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt [10]1994, 231.

gehört alles, was davor stattgefunden haben mag, nicht zur Phylogenese *des* Menschen, sondern zur Evolution *zum* Menschen. Dies ist der Grund dafür, dass für Cassirer die strukturelle Analyse gegenüber der historischen systematisch primär ist: Eine Entwicklungsgeschichte *des* Menschen muss diesen als symbolisches Wesen *voraussetzen* und die erste weltbildlich dominante Weise der symbolischen Formung analysieren.

Aus diesen Gründen ist die mythische Form auch in inhaltlicher Hinsicht nicht auf das Soziale beschränkt. Sie formt das Verhältnis der Menschen zueinander *und* das Verhältnis der Menschen zur Natur gleichermaßen. Wiederum mit Bezug auf Durkheim heißt es bei Cassirer:

> Die Menschen, die ein solches Fest feiern, die die magischen Tänze aufführen, verschmelzen miteinander und verschmelzen mit den Dingen in der Natur. Sie sind nicht isoliert; ihre Freude wird von der ganzen Natur mitempfunden, und auch die Ahnen haben Anteil an ihr. Raum und Zeit sind verschwunden; die Vergangenheit ist Gegenwart geworden [...].[30]

Weil diese Formung primär auf Ausdruckswahrnehmung beruht, charakterisiert sie Cassirer als *sympathetisch*. In diesem Begriff sind verschiedene Aspekte zusammengefasst.

Der wichtigste Gesichtspunkt ist die *Kontinuität allen Lebens*. Die Grenzen zwischen Pflanze, Tier, Mensch und selbst die Grenze zu jenem Teil der Natur, der später als unbelebt gilt, sind durchlässig. Alles kann sich in alles verwandeln. Die *Metamorphose* ist sozusagen das Grundgesetz dieser Anschauung. Dies ist deshalb möglich, weil alles als Ausdruck wahrgenommen wird, alles eine *physiognomische*, *dramatische* und *emotionale* Qualität besitzt. Dieser Zusammenhang des Lebens erstreckt sich auch über die Zeitachse, indem er die Ahnen einbezieht. Unter Hinweis auf ethnologische Forschungen sagt Cassirer, dass es in dieser Einstellung keiner Unsterblichkeitsbeweise bedarf, im Gegenteil: Die Beweislast liegt auf der Seite des Todes. Der Tod gilt nicht als schlechthin notwendiges Ende des Lebens, sondern hat immer eine besondere Ursache. Es gibt Mythen, die berichten, wie der Tod in die Welt kommt; er wird also ursprünglich nicht als unausweichlich angesehen.

---

30 Cassirer: Versuch über den Menschen, 150.

Ein zweiter Gesichtspunkt ist der, dass *zwischen dem Praktischen und dem Theoretischen noch nicht strikt getrennt* wird. Zwar kann im Hinblick auf einzelne und einfache Verrichtungen bereits die Dingwahrnehmung dominieren, aber sie wird, insbesondere in schwierigen Situationen, durch die Ausdruckswahrnehmung überformt. So erklärt sich im Prinzip die Magie.

Das sympathetische Weltbild verleiht den Menschen drittens ein *Urvertrauen*, welches zur Grundlage ihrer Entwicklung wird. Cassirer wendet sich daher gegen Konzepte, die Mythos und Religion aus der Furcht und dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit erklären: Wären die Menschen durch solche Gefühle beherrscht, hätten sie nicht produktiv werden können. Furcht und Abhängigkeitsgefühl werden nicht bestritten, aber ihnen steht immer schon das Urvertrauen gegenüber, welches in der sympathetischen Form der Solidarität des Lebens wurzelt.

Die Entwicklung des Mythos erfolgt durch Differenzierung. Sie ist in der Veränderung der mythischen und religiösen Auffassungen erkennbar, vollzieht sich aber in Wechselwirkung mit anderen symbolischen Formen. Für den Übergang von naturreligiösen Vorstellungen zu den personalen Göttern und schließlich zum Monotheismus macht Cassirer insbesondere den Einfluss der fortschreitenden Arbeitsteilung und der Kunst geltend.

Die Arbeitsteilung führt zur Entstehung und Differenzierung von Tätigkeitsgöttern. Aus der Solidarität des Lebens wird damit der *pragmatische* Aspekt der Lebensführung herausgehoben und vermittelt über die Tätigkeitsgötter zum Thema. Die Kunst, insbesondere die griechische, arbeitet den *geistig-seelischen* Aspekt heraus, der dann die Göttervorstellungen und -darstellungen prägt. Erst durch diese beiden Vermittlungen gelangt der Mensch zur Thematisierung der *Individualität*. Das Selbstbewusstsein der jeweiligen Individualität bringt den Gedanken der Endlichkeit und das Problem des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem mit sich. Erst auf dieser Stufe wird es möglich eine wirklich transzendente Macht zu denken, die nicht in der sympathetischen Anschauung allen Lebens aufgeht.

Die monotheistischen Religionen heben schließlich die *moralische* Dimension hervor. Selbst in der griechischen Philosophie ist das Moralische noch mit dem Pragmatischen und dem Geistig-Seelischen

verwoben. So ist z.B. im Begriff der Phronesis von Aristoteles[31] noch nicht jene Trennung von Klugheit und Moral vollzogen, die in aller Deutlichkeit bei Kant auftritt.

Die normativen Aspekte des mythischen Denkens, die sich im Tabusystem ausdrücken, können nicht im heutigen Sinne als moralisches Denken gelten. Sie betreffen die unterschiedlichsten Dinge und vereinigen die unterschiedlichsten Aspekte, etwa hygienische und pragmatische. Die Normen des Tabusystems sind immer negativ, also Verbote der Ausführung bestimmter Handlungen. Weil prinzipiell alles durch Übertragung von Unreinheit zum Tabu werden kann, wird das Netz der Verbote immer enger. Außerdem wird beim Tabubruch nicht nach der subjektiven Schuld gefragt: Die äußere Handlung allein zählt. Die Umbildung des Tabusystems in ein moralisches System besteht insbesondere darin, dass die Motive der Handlungen thematisiert werden, was ohne ein Selbstbewusstsein von der seelisch-geistigen Individualität nicht möglich wäre. Dadurch erst kann dann ein moralisches Sollen gedacht werden, welches sich an den Einzelnen wendet. Außerdem wird das normative System um positive Pflichten, also um Gebote der Ausführung bestimmter Handlungen, erweitert.

Durch die Thematisierung der individuellen Motive, des Sollens und der positiven Pflichten in den monotheistischen Religionen entsteht schließlich ein Selbstverständnis des Menschen das im Ideal der Freiheit seinen Ausdruck findet. Damit wird die Religion dialektisch; sie gelangt an ihre Grenze: Sie hat einen Inhalt ausgebildet, der beginnt, ihrer Form zu widerstreiten. Dies bedeutet, dass das Verhältnis von Inhalt und Form selbst thematisch wird. Theologie und Religionsphilosophie sind Weisen dieser Thematisierung. Das auf der Ausdruckswahrnehmung aufgebaute und sich entwickelnde Weltbild wird als eine *bestimmte* symbolische Formung erkennbar. Die „Menschwerdung Gottes“ vollzieht sich also wesentlich als Selbsterkenntnis des Menschen, als Erkenntnis, dass er das *animal symbolicum* ist. Damit wird ihm seine Entwicklung im Prinzipiellen verständlich und dadurch behalten Mythos und Religion ihre Bedeut-

31 Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Nach d. Übersetzung v. Eugen Rolfes bearbeitet v. Günther Bien. Philosophische Schriften, Bd. 3. Hamburg 1995, 130ff [1138bff].

samkeit: Sie sind der Entwicklungsweg zu dieser Selbsterkenntnis für die Gattung und für den Einzelnen – für den Einzelnen in der doppelten Hinsicht, dass er sich zur Gattungsentwicklung ins Verhältnis setzt und dass er diese in seiner Ontogenese nachvollzieht, denn diese beginnt immer mit einer durch Ausdruckswahrnehmung dominierten Formung.

11. Anthropologische Aspekte

Die Betrachtung der Religion als symbolische Form durch Ernst Cassirer ist zunächst in geltungsphilosophischer Hinsicht relevant. In dieser Hinsicht ist sie bedeutsam, weil sie erstens einen geltungsphilosophischen Reduktionismus, der alle Geltungsansprüche auf den der Wahrheit nach dem Modell der empirischen Wissenschaften reduziert, vermeidet und daher in der Religion mehr und anderes sehen kann als eine „psychologische Tatsache", die irgendein Lebensgefühl irgendwie ausdrückt, aber hinsichtlich der Erkenntnis sinnlos ist; weil sie zweitens in den symbolischen Formen das Medium, die Seinsweise, der Geltung erkennt; weil sie drittens mit den Begriffen der Ausdruckswahrnehmung und der Dingwahrnehmung die symbolische Formung bereits auf der Ebene der Wahrnehmung erfasst und weil sie viertens mit dem Verständnis der Ausdruckswahrnehmung als symbolische Formung einen Symbolbegriff ermöglicht, der kein arbiträres Verhältnis zwischen Symbol und Symbolisierten voraussetzt, womit der Anfang der Entwicklung der symbolischen Formen nicht von einem willkürlichen Symbolgebrauch ausgehen muss: Das Modell für den Symbolbegriff ist mit der Ausdruckswahrnehmung selbst gegeben. In diesem Sinne schreibt Cassirer: „In dem reinen Phänomen des Ausdrucks, in der Tatsache, daß eine bestimmte Erscheinung in ihrer einfachen ‚Gegebenheit' und Sichtbarkeit sich zugleich als ein innerlich Beseeltes zu erkennen gibt, stellt sich uns die Art, wie das Bewußtsein, rein in sich selbst verbleibend, zugleich eine andere Wirklichkeit erfaßt, zuerst und unmittelbar dar."[1] Über den so gewonnenen Symbolbegriff heißt es weiter: „Wir versuchten mit ihm das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung' des Sinnlichen sich darstellt; – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und So-Seins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt."[2]

---

1 Cassirer: Ausdruckswahrnehmung und Dingwahrnehmung, 108.

2 Cassirer: Phänomenologie der Erkenntnis, 109.

Durch ihre geltungsphilosophische Bedeutsamkeit erreicht Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zugleich anthropologische Bedeutsamkeit. Diese besteht ganz allgemein darin, dass der Mensch als *animal symbolicum* begriffen wird. Eine Darstellung der menschlichen Entwicklung muss von diesem Begriff des Menschen ausgehen. Die anthropologische Bedeutsamkeit speziell im Hinblick auf die Religionsphilosophie besteht darin, dass es ermöglicht wird, den Beginn der menschlichen Entwicklung mit der auf Ausdruckswahrnehmung beruhenden symbolischen Form des Mythos und der Religion anzusetzen, was systematisch damit begründet wird, dass die Ausdruckswahrnehmung das Modell des Symbolbegriffs ist. Die innere Entwicklung von Mythos und Religion kann daher als Prozess der Selbsterkenntnis des Menschen als *animal symbolicum* dargestellt werden. Weil in diesem Prozess die Religion dialektisch wird, also ihre symbolische Form den Inhalten nicht mehr genügt, bleibt am Ende allein die anthropologische Bedeutsamkeit der Religion und ihrer Entwicklung übrig: nämlich das Wissen um die Geschichte menschlicher Selbsterkenntnis und das Wissen um die bleibende Bedeutsamkeit der Ausdruckswahrnehmung insbesondere für die Ontogenese und in den zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch in der Beziehung zur Natur und in der Kunst. Cassirer schreibt daher:

> Im Lichte der Wissenschaft soll die mythische Wahrnehmung verblassen. Aber das bedeutet nicht, daß die Eindrücke unserer physiognomischen Wahrnehmung als solche getilgt oder vernichtet würden. Sie haben zwar ihren objektiven Wert, ihren Wert für eine Kosmologie eingebüßt, aber ihr anthropologischer Wert bleibt erhalten. In unserer Welt können wir sie nicht leugnen, und wir können nicht auf sie verzichten; sie behalten ihren Platz und ihre Bedeutung. Im gesellschaftlichen Leben, im täglichen Umgang mit Menschen können wir diese Eindrücke nicht auslöschen. Sogar in der Reihenfolge der Entstehung scheint die Unterscheidung zwischen physiognomischen Qualitäten der Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsqualitäten voranzugehen. Während der ersten Phasen seiner Entwicklung scheint das Kind schon empfänglich für sie zu sein.[3]

In anthropologischer Hinsicht bleiben an Cassirers Position bezüglich der Religion zwei Themengebiete problematisch: Erstens könnte nach einem Fundament des Symbolischen in der menschlichen Exis-

3 Cassirer: Versuch über den Mensch, 124.

tenz gefragt werden. Diese Frage formuliert Cassirer selbst einmal so: „Aber sind wir berechtigt, im symbolischen Denken und Verhalten eine eigentümliche Anlage des Menschen zu sehen, an der andere Lebewesen keinen Anteil haben?“[4] Eine solche Fragestellung kann natürlich als eine Frage nach der Evolution zum Menschen aufgefasst werden, ist aber dann keine philosophische mehr. Cassirer selbst will diese Frage nur durch den Vergleich zwischen Zeichen- und Signalsystemen im Tierreich einerseits und der symbolischen Formung durch den Menschen andererseits beantworten. Er begnügt sich mit der Angabe der spezifischen Differenz, ohne nach einem Fundament des Symbolischen im menschlichen Wesen zu fragen. Ansätze, die dies von philosophischer Seite her versuchen, sind religionsphilosophisch relevant, wenn Cassirers Auffassung von der Religion als symbolischer Form vorausgesetzt wird: Dann nämlich kann im Fundament des Symbolischen zugleich ein Fundament des Religiösen in der menschlichen Natur gesehen werden.

Zweitens kann Cassirers These über das Verhältnis der unterschiedlichen symbolischen Formen und Kulturbereiche zueinander kritisch gesehen werden. Solche Verhältnisse stellt Cassirer als Dominanz- und Wechselwirkungsverhältnisse dar. Aber vielleicht sind hier auch andere Beziehungen denkbar. Wenn dies gerade im Hinblick auf die Religion so wäre, dann müsste auch über die anthropologische Bedeutsamkeit der Religion noch einmal neu nachgedacht werden.

Für beide Themenbereiche finden sich in der Anthropologie des 20. Jahrhunderts Anhaltspunkte. Solche liefert im Hinblick auf den ersten Bereich Helmuth Plessner, im Hinblick auf den zweiten Arnold Gehlen. Bevor diese Ansätze diskutiert werden, soll aber noch auf zwei Ansätze aus dem 18. bzw. 19. Jahrhundert eingegangen werden, von denen sich der eine explizit als ein anthropologischer versteht, der andere zumindest so verstanden werden kann: Es geht um Ludwig Andreas Feuerbach und um Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

4 Cassirer: Versuch über den Menschen, 52.

11.1. Religion als Sinn für das Unendliche

Schleiermachers Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* erschien erstmals und anonym im Jahre 1799. Sie gilt als eine frühromantische Kritik an der Aufklärung. Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie wendet sich Schleiermacher gegen ein verkürztes Menschenbild, dass den Menschen wesentlich über Verstand und Vernunft definiert. Indem er die Bedeutsamkeit von Anschauung und Gefühl hervorhebt, will er zugleich die Eigenständigkeit der Religion gegen Metaphysik und Moral verteidigen.

Bei seiner Wesensbestimmung der Religion geht Schleiermacher davon aus, dass Religion, Metaphysik und Moral den gleichen Gegenstand haben: „nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“[5]. Sollen sich die drei Gebiete dennoch voneinander unterscheiden, so muss ihre Differenz in der Behandlung dieses Stoffs liegen.

Die Metaphysik versteht Schleiermacher als den theoretischen Gebrauch der Vernunft. Daher geht es in der Metaphysik um Klassifikationen, um das Problem der Realität und des gesetzmäßigen Zusammenhanges in der Realität. Die Moral wird als praktischer Gebrauch der Vernunft verstanden. Schleiermacher schreibt ihr die Aufgabe zu, aus der Natur des Menschen und seiner Stellung im Universum ein System von Pflichten abzuleiten. In der Religion aber, will sie ihre Eigenständigkeit bewahren, darf es weder um die Erkenntnis der Gesetze des Seins noch der des Willens bzw. des Handelns gehen. Im Verlaufe ihrer Geschichte werden aber die Religionen mit Metaphysik und Moral durchsetzt. Die zeitgenössische Theologie und Religionsphilosophie sind für Schleiermacher ein Ausdruck dieser Tendenz. Worum geht es aber in der Religion selbst?

Über die Religion in die Abgrenzung gegen Spekulation und Moral schreibt Schleiermacher:

> Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen, will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen

5 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart 2003, 29.

> lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht, und in allem, was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursach' alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung. Die Metaphysik geht aus von der endlichen Natur des Menschen, und will aus ihrem einfachsten Begriff und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit mit Bewußtsein bestimmen, was das Universum für ihn sein kann und wie er es notwendig erblicken muß. Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und auch der Mensch gilt und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser Gärung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und ahnden. Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist, jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht.[6]

Angesichts des pathetischen und rhetorischen Stils fällt die Interpretation nicht leicht. Immerhin kann wohl das Folgende herausgelesen werden.

Bei der Bestimmung des Erkennens und des Handelns gehen Spekulation und Moral vom Menschen aus. Sie bestimmen in denknotwendigen Schritten, was der Mensch vermag. So kommen sie zu allgemeinen Gesetzen. Diesen Gesetzen fehlt die Anschaulichkeit, denn sie können nur rational nachvollzogen werden. In seinem theoretischen und praktischen Denken erhebt sich der Mensch daher zu einer Unendlichkeit: Die Gesetze gestatten ihre universelle Anwendbarkeit. Es sind sozusagen rationale Formen des Unendlichen. Aus dem Besitz dieser Formen resultiert eine Selbstüberhebung, eine Überheblichkeit des Menschen. Dieser Aspekt wird in der folgenden Passage besonders deutlich:

> Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Übermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte

6 Schleiermacher: Über die Religion, 35f.

> fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeiten seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen.[7]

Schleiermacher sieht in der Religion also das unentbehrliche Korrektiv, dass den Menschen davor bewahren soll, sich – verleitet durch die Erfolge seines Vernunftgebrauchs in Erkenntnis, Moral und Technik – als Gott zu verstehen. Das aus diesem Vernunftgebrauch resultierende „Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit" maßt sich der Mensch nur an. Diese Fehlbildung kann durch die Religion korrigiert werden, indem das wahre Unendliche in Anschauung und Gefühl erfasst wird. Dadurch gelangt der Mensch zu der Einsicht, was er ist, ob er wolle oder nicht: Ein in jeder Hinsicht endliches Wesen – beschränkt, zufällig, vergänglich, abhängig.

Schleiermacher wendet sich nicht schlechthin gegen Wissenschaft und Moral, aber gegen deren Tendenz zur Selbstüberhebung des Menschen. Der Mensch soll sich daher auch bilden, indem er sich außerhalb des Gebrauchs seiner Vernunft zum Unendlichen ins Verhältnis setzt. Dies geschieht durch Anschauung und Gefühl, weshalb deren Bildung, deren Kultur die gleiche Würde zukommt wie jener von Spekulation und Moral.

Aber inwiefern ist in Anschauung und Gefühl das Unendliche, das Universum überhaupt gegeben? Nach Schleiermacher durch deren „Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität."[8] Alles Einzelne in der Mannigfaltigkeit des Einzelnen verweist auf das Ganze, das Universum, das Unendliche. Diese Verweisung erklärt Schleiermacher zunächst anhand der Rezeptivität der Wahrnehmung:

> [...] was Ihr also anschaut und wahrnehmt ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch. Was Ihr über jene wißt und glaubt, liegt weit jenseits des Gebiets der Anschauung. So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoß herausschüttet, ist ein Handeln dessel-

7 Schleiermacher: Über die Religion, 36.

8 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 37.

> ben auf uns; und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.[9]

Diese Erklärung ist offensichtlich eine Erklärung durch Analogie: Die Empfindungen resultieren aus Wirkungen auf den Sinnesapparat. Als bewusste Wahrnehmungen eignet ihnen aber immer schon der Verweis auf etwas außerhalb der Empfindung. Analog in der Einstellung der Religion: Das Einzelne in seiner Mannigfaltigkeit verweist auf das Unendliche als seine Quelle. Eine solche Analogie ist freilich keine Erklärung der von Schleiermacher behaupteten symbolischen Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Unendlichen. Diese Beziehung soll ja in der Anschauung selbst gegeben sein und nicht erst durch Analogie erschlossen werden. Schleiermacher kann immerhin darauf verweisen, dass jede Anschauung von einem Gefühl begleitet wird. Das für die Religion in Anspruch genommene Gefühl weist auch bei Schleiermacher Ähnlichkeit mit der mystischen Erfahrung auf. Dennoch kann Schleiermacher letztlich nicht schlüssig erklären, warum die Anschauung eines Einzelnen und die dabei auftretenden Gefühle dieses Einzelne zu einem Symbol des Unendlichen werden lassen: An einer Stelle spricht er von dem ersten Augenblick einer jeden Wahrnehmung, ehe Anschauung und Gefühl sich trennen. In diesem Augenblick seien der Sinn und sein Gegenstand gleichsam eins.[10] Dies könnte mystisch ausgelegt werden, aber auch als Ausdruckswahrnehmung in Sinne Cassirers. An anderen Stellen entsteht der Eindruck als vertrete Schleiermacher ehe eine Projektionstheorie, nach der die im zwischenmenschlichen Bereich sich entfaltenden Gefühle auf alle Anschauungen übertragen werden, wenn diese das Unendliche vermitteln.[11] Es läuft letztlich darauf hinaus, dass Schleiermacher dem Menschen eben einen Sinn für das Unendliche unterstellt, der sich bei jeder Anschauung bewährt und dessen Bewährung von entsprechenden Gefühlen begleitet wird.

Die Religiosität ist für Schleiermacher nicht an eine bestimmte Gottesvorstellung gebunden. Nach der Darstellung verschiedener Gottesvorstellungen schreibt er: „[...] welche von diesen Anschau-

9 Schleiermacher: Über die Religion, 39.

10 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 50.

11 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 59ff, 73ff.

ungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie."[12]

In der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sieht Schleiermacher sogar die irreligiöse Sorge um die eigene Individualität, quasi einen über den Tod hinausgehenden Egoismus. Die wahre Unsterblichkeit sei es, mitten im Endlichen schon eins zu werden mit dem Unendlichen.[13]

Schleiermacher geht es offensichtlich nicht um die Rettung religiöser Dogmen. Der Kern seines Religionskonzept lässt sich auf die von ihm selbst gegebene Formel bringen: Nichts aus Religion, aber alles mit Religion tun.[14] Erkennen und Handeln verlieren ihr menschliches Maß, wenn sich der Mensch nicht in Anschauung und Gefühl zum Unendlichen ins Verhältnis setzt. Hierin steckt der Gedanke, dass der Mensch bei aller Entwicklung seiner Vernunft seine Gefühle nicht geringschätzen soll. Die Ehrfurcht vor dem Unendlichen, dem Unendlichen der Natur, die Demut aus gefühlter Endlichkeit und Abhängigkeit der eigenen Existenz, aber auch das Gefühl der Zugehörigkeit zum Ganzen machen für Schleiermacher die Religiosität aus. Der Mensch hat einen Sinn für Religiosität und er bedarf ihrer, um seiner eignen Anmaßung zu entgehen. Das Wesen der Religion besteht für Schleiermacher eher in subjektiven Vermögen und in subjektiver Haltung als in objektiver Vorstellung. Die objektive Vorstellung, etwa von Gott, überlässt er der individuellen Phantasie.

11.2. Religion als Idealisierung der Gattung

Ludwig Feuerbachs Konzept knüpft zum Ausgang der klassischen deutschen Philosophie an Ergebnisse der Religionsphilosophie von Schleiermacher und Hegel an. Über die Aufgabe und die historische Stellung seiner Schrift *Das Wesen des Christentums* schreibt Feuerbach:

12 Schleiermacher: Über die Religion, 86.
13 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 87ff.
14 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 47.

> Was nämlich in dieser Schrift sozusagen a priori bewiesen wird, daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist, das hat längst a posteriori die Geschichte der Theologie bewiesen und bestätigt. ‚Die Geschichte des Dogmas', allgemeiner ausgedrückt: der Theologie überhaupt, ist die ‚Kritik des Dogmas', der Theologie überhaupt. Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden. So hat die Geschichte realisiert, zu einem Gegenstande des Bewußtseins gemacht, was *an sich* – hier ist die Methode Hegels vollkommen richtig, historisch begründet – das Wesen der Theologie war.[15]

Die Theologie selbst, namentlich die christliche, lässt Gott Mensch werden und spricht damit ihr Geheimnis aus. Sie spricht es freilich nicht *als* ihr Geheimnis aus, aber indem sie einen menschlichen Gott verehrt, zeigt sich für die Religionsphilosophie, dass die „Göttlichkeit" des menschlichen Wesens angebetet wird.

Feuerbachs Schrift umfasst neben der Einleitung, in der er die theoretischen und methodischen Grundlagen seines Konzepts erläutert, zwei Teile. Der erste Teil enthüllt den wahren Sinn der Religion, indem gezeigt wird, dass die Prädikate Gottes Wesensbestimmungen des Menschen sind. Der zweite Teil kritisiert die Versuche der Theologie, einen Unterschied zwischen den anthropologischen und den göttlichen Prädikaten zu behaupten. Der erste Teil enthüllt die Wahrheit; der zweite Teil kritisiert die Unwahrheit. Diese Vorgehensweise verdeutlicht Feuerbach mit dem folgenden Beispiel:

> Im ersten Teil beweise ich, daß der Sohn Gottes in der Religion *wirklicher* Sohn ist, *Sohn* Gottes in demselben Sinne, in welchem der Mensch Sohn des Menschen ist, und finde darin die *Wahrheit*, das *Wesen* der Religion, daß sie ein tief menschliches Verhältnis als ein göttliches Verhältnis erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes – allerdings nicht unmittelbar in der Religion selbst, sondern in der Reflexion derselben über sich – nicht Sohn im natürlichen, menschlichen Sinn, sondern auf eine *ganz andre*, der Natur und Vernunft widersprechende, folglich *sinn- und verstandlose* Weise Sohn sei, und finde in dieser Verneinung des menschlichen Sinnes und Verstandes die Unwahrheit, das Negative der Religion.[16]

Im Folgenden soll es nicht um die Enthüllung und Kritik der einzelnen Dogmen gehen, sondern um das philosophische Konzept Feuerbachs.

---

15 Ludwig Andreas Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Leipzig 1957, 35.
16 Feuerbach: Wesen, 47f.

Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist zugleich die Grundlage der Religion. Tiere haben keine Religion. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist das Bewusstsein, aber das Bewusstsein im strengen Sinne, wie Feuerbach betont. Denn Selbstgefühl, sinnliche Unterscheidungskraft, Wahrnehmung und selbst Beurteilung der äußeren Dinge nach sinnenfälligen Merkmalen kann den Tieren nicht abgesprochen werden. Doch das menschliche Bewusstsein geht über diese Fähigkeiten nicht nur graduell hinaus, sondern ist qualitativ anders. Feuerbach schreibt: „Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Tier ist wohl sich als Individuum – darum hat es Selbstgefühl –, aber nicht als Gattung Gegenstand [...]."[17] Im Bewusstsein im strengen Sinne, also im menschlichen Bewusstsein, gründet sich die Fähigkeit zur Wissenschaft, d.h. zum Wissen von den Gattungen, von den Wesensbestimmungen: Nur ein Wesen, dem die eigene Gattung Gegenstand ist, kann auch nach der Wesenheit der anderen Dinge fragen.

Weil der Mensch sich selbst zugleich Individuum und Gattung ist, fallen sein inneres und äußeres Leben nicht in eins, ist er sich selbst zugleich Ich und Du, vollzieht er die Gattungsfunktion des sprachlichen Denkens als Individuum und kann sich an die Stelle des anderen setzen.

Das Wesen des Menschen ist aber nicht nur der Grund der Religion, ihre ermöglichende Bedingung, sondern zugleich der Gegenstand der Religion. Daher schreibt Feuerbach:

> Aber die Religion ist das Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anderes sein als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen. Ein wirklich endliches Wesen hat nicht die entfernteste Ahnung, geschweige ein Bewußtsein von einem unendlichen Wesen, denn die Schranke des Wesens ist auch die Schranke des Bewußtseins. [...] Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen sind untrennbar; beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich allumfassender, unendlicher Natur. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtsein.

17 Feuerbach: Wesen, 58.

> Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand.[18]

Unendliches Bewusstsein zu haben bedeutet nicht, alles zu wissen; es bedeutet, nach der Wesenheit aller Dinge fragen zu können und sich schließlich dieses Könnens bewusst zu werden. Einem solchen Bewusstsein ist nicht nur die unendliche, d.h. die unbeschränkte Anwendbarkeit seiner Vermögen bewusst, sondern zugleich die Begrenztheit seiner bisherigen Anwendung.

Feuerbach betont, dass der Mensch nicht als Tier gesehen werden darf, dass zusätzlich zur tierischen Ausstattung auch noch Bewusstsein im strengen Sinne hat. Das menschliche Bewusstsein bewirkt vielmehr eine qualitative Veränderung des gesamten Wesens.[19] Alle Wesensbestimmungen, alle Gattungseigenschaften des Menschen – Denken, Wollen, Fühlen – sind Funktionen dieses unendlichen Bewusstseins und bejahen sich in ihrer Anwendung als solche.

Das Bewusstsein vom Verhältnis zwischen der prinzipiellen Unendlichkeit des Bewusstseins, einschließlich all seiner Funktionen, und der begrenzten individuellen Anwendung dieser Fähigkeiten findet in der Religion einen unwillkürlichen, notwendigen und phantasievollen Ausdruck. Insofern ist die Religion, ganz im Sinne Hegels, eine Entäußerung des Geistes, den Feuerbach als Gattung, als Wesenheit des Menschen denkt. Indem die Religion selbst zum Gegenstand des Bewusstseins wird, was innerhalb der religiösen Einstellung nicht möglich ist, kommt der Mensch aus dieser Entäußerung zurück zu sich und erlangt das volle, gegenständliche Bewusstsein seines Wesens. Der Mensch ist wesentlich ein gegenständliches Wesen und alles wird ihm nach dem Maß seines Wesens Gegenstand.

Nach dieser Wesensbestimmung muss sich auch die Entwicklung der Religion als ein Prozess der Subjektivierung, des Zurückkommens des Menschen zu sich, vollziehen. Die subjektive Religiosität wird wichtiger als die objektive Gottesvorstellung. In diesem Zusammenhang wendet sich Feuerbach gegen zeitgenössische Tendenzen in der Theologie und Religionsphilosophie, die zugeben, dass die göttlichen Prädikate menschliche Prädikate seien, weil der Mensch Gott nur auf menschliche Weise erkennen kann, die aber an Gott als dem

18 Feuerbach: Wesen, 59.

19 Vgl. Feuerbach: Wesen, 60/Fn; 60ff.

Ganz anderen festhalten. Feuerbach sieht darin einen subtilen und verschlagenen Atheismus.[20] Denn wenn Gott nach dem Maß des Menschen unerkennbar ist, dann ist Gott für den Menschen nichts: Ein nichtgegenständliches Wesen ist ein nichtiges Wesen. Das Subjekt kann nicht von seinen Wesensprädikaten abgetrennt werden. Und wenn die Prädikate menschliche sind, dann muss auch das Subjekt ein menschliches sein. Feuerbach stellt daher seinen Begriff des *religiösen Atheismus* dem *gewöhnlichen Atheismus* gegenüber. Der religiöse Atheismus erkennt die göttlichen Prädikate als menschliche und verehrt diese; der gewöhnliche Atheismus besteht gerade nicht darin, Gott als eigenständiges Subjekt zu verneinen, wie die gängige Bestimmung oft lautet, sondern darin, die menschlichen Gattungseigenschaften zu verneinen, herabzuwürdigen. Mit dem Begriff des religiösen Atheismus reagiert Feuerbach offensichtlich auf den Vorwurf, dass Atheismus notwendigerweise Wertnihilismus sei: Wie seine Gegner, wenn auch in inhaltlich anderer Bestimmung, verwendet er das Wort „religiös", um ein Wertebewusstsein und eine Werthaltung auszudrücken, die er aber als weltliche Einstellungen versteht.

Die Religion ist also, wie Feuerbach sagt, ein indirektes, ein sich noch nicht durchsichtig gewordenes Selbstbewusstsein des Menschen hinsichtlich seines Gattungscharakters. Die Frage, warum dieses Selbstbewusstsein zunächst notwendig ein indirektes ist, beantwortet Feuerbach im Prinzip so, wie vor ihm Hegel und nach ihm Cassirer und viele andere auch: Der Entwicklungsgang dieses Selbstbewusstseins und damit der Religion entspricht der historisch-kulturellen Entwicklung, d.h. das Maß, in dem der Mensch sich selbst zum Gegenstand wird, ist ein historisch veränderliches. Je weniger der Mensch im realen Lebensprozess selbst vermag, um so mehr setzt er in Gott als dem phantastischen Ausdruck seiner Möglichkeiten. Um so mehr der Mensch selbst vermag, um so mehr wird Gott zum Menschen, bis schließlich die Religion zur Anthropologie wird und ihr Geheimnis eingesehen werden kann.

Der Mensch bejaht sich also in Gott selbst. Dieses Konzept scheint an Grenzen zu stoßen, wenn Feuerbach auf religiöse Vorstellungen wie z.B. das Nirvana zu sprechen kommt, die er leider nur kurz erwähnt. Die relevante Passage lautet:

---

20 Vgl. Feuerbach: Wesen, 75.

> Die Verneinung der menschlichen Kraft und Tätigkeit wäre nur dann eine wahre, wenn der Mensch auch in Gott die moralische Tätigkeit verneinte und sagte, wie der orientalische Nihilist oder Pantheist: Das göttliche Wesen ist ein absolut willen- und tatenloses, indifferentes, nichts vom Unterschied des Bösen und Guten wissendes Wesen.[21]

Aber diese Einschätzung Feuerbachs ist vielleicht weniger seinem Prinzip geschuldet, als gewissen Reserven seiner Anwendung sowie des Verstehens asiatischer Religionen.

Feuerbachs Deutung der Religion als Idealisierung der Gattung schließt das Moment des Ausdrucks eines unglücklichen Bewusstseins, eines Zwiespaltes im Menschen ein: „Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück."[22] Insofern die Differenz zwischen den unbeschränkten Gattungsmöglichkeiten und ihrer individuell und historischen beschränkten Realisierung nicht aufgehoben werden kann, bleibt ein Antrieb zur Religion im Menschen bestehen. Weil aber der Mensch das Wesen der Religion durchschauen kann, weil er die Anthropologie als ihr Geheimnis einsieht, spricht Feuerbach vom religiösen Atheismus, der sozusagen die Religion als Ausdrucksform dieses Zwiespaltes im Menschen ablöst. Der Mensch weiß, dass er sich selbst seiner Gattungsbestimmung nach ein Gott ist, auch wenn er als Individuum immer notwendigerweise hinter den Möglichkeiten seiner Gattung zurückbleibt.

11.3. Religion als ideatives Bewusstsein

Cassirer bestimmt, wie gesagt, das Verhältnis zwischen der Religion und anderen Kulturbereichen als Dominanz- oder Wechselwirkungsverhältnis. Im Hinblick auf das Verhältnis der Religion zum technischen Handeln und zur Arbeitsteilung bedeutet dies, dass in einer Kultur weltanschaulich entweder die auf der Dingwahrnehmung aufgebaute symbolische Form der Technik[23] oder die auf der Ausdrucks-

21 Feuerbach: Wesen, 92.

22 Feuerbach: Wesen, 78.

23 Zur Technik als Weise der Welterschließung vgl. Peter Fischer: Philosophie der Technik. Eine Einführung. München 2004, 20ff.

wahrnehmung aufgebaute der Religion dominiert. Die Wechselwirkung sieht Cassirer darin, dass sich die religiösen Inhalte entsprechend der Differnzierung der Arbeitsteilung differenzieren und dass die Religion jene Zuversicht bieten kann, die zur Produktivität in einer kontingenten und zum Teil als bedrohlich erlebten Welt nötig ist. Mit dem ersten Aspekt der Wechselwirkung werden religiöse Inhalte unter instrumentell-technischen Gesichtspunkten erfasst, mit dem zweiten unter historisch-psychologischen.

Die von Cassirer beschriebenen Verhältnisse sind zwar nicht zu bestreiten, erschöpfen aber die möglichen Beziehungen zwischen der Religion und den anderen Kulturbereichen nicht. Cassirers Unterscheidung zwischen Ding- und Ausdruckswahrnehmung kann als eine grundlegende Differenzierung zwischen Leistungen des *animal symbolicum* verstanden werden, die entlang der Linie instrumentell-technische Leistungen einerseits und historisch-psychologische Leistungen andererseits verläuft: symbolische Formen zur kausalen Erklärung der Welt einerseits und symbolische Formen zum teleologisch-funktionalem Verstehen der Welt andererseits. Gegen eine solche Einteilung wendet Arnold Gehlen – wenn auch nicht unter Bezugnahme auf Cassirer, sondern auf eine entsprechende bei Dilthey u.a. – ein:

> Sie liegt keineswegs zwischen dem instrumentell-technischen Bewußtsein und dem historisch-psychlogischen, wie es uns die Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaften nahelegt. Beide gehören auf dieselbe Seite und stehen dem *ideativen* Bewußtsein gegenüber, das in sich selbst nichtwissenschaftlich (und nicht etwa nur unwissenschaftlich) ist. Es ist der gemeinsame Wesenszug des instrumentellen und des historischen Bewußtseins, daß sie *keine Endzwecke* setzen können, und daß aus ihnen heraus keine Verhaltensweisen folgen, in denen Endzwecke *festgehalten* werden.[24]

Diese These erläutert Gehlen anhand einer Analyse des Totemismus im Zusammenhang mit der Erfindung der Tierzucht und des Ackerbaus.

---

24 Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden [13]1986, 392. Diese Überlegungen Gehlens finden sich im Kapitel *Exposition einiger Probleme des Geistes*, das – mit guten Gründen – das Kapitel *Oberste Führungssysteme* der ersten Auflagen des Werkes ersetzt.

Wie Durkheim geht Gehlen davon aus, dass im Totemismus auf eine indirekte, also nicht durchschaute, Weise ein Selbstbewusstsein der sozialen Gruppenidentität realisiert wird. Weil diese Identität in einem nichtmenschlichen Totem verkörpert wird, sieht Gehlen, ähnlich wie Cassirer, dass das Verhältnis zum Totem nicht nur die sozialen Beziehungen regelt, sondern auch die Beziehungen zur Natur. Im Unterschied zu Cassirer begreift Gehlen das durch den Totemismus gestiftete Verhältnis zur Natur nicht nur als Urvertrauen gewährende „Solidarität des Lebens", sondern auch als Garanten normativer Hemmungen in der Auseinandersetzung mit der Natur. Diese Überlegung zusammenfassend schreibt er:

> Es gibt nun keine Verpflichtungen, die nicht in ihrem Kern einen Akt der Selbstbeschränkung hätten, und man kann die in diesem Kern stets *asketischen* Akte der Selbsthemmung von zwei Seiten her ansehen. Einmal drücken sie die Tatsache aus, daß der Mensch, sich selbst gegenübergetreten, an sich selbst ein Thema seiner eigenen Willenskraft findet. Der Mensch ist das zu sich selbst und damit gegen sich selbst stellungnehmende Wesen, und er ringt ein spezifisches Verhalten nach außen einen anderen, gleichmöglichen, in sich selbst ab. Zweitens ist mit der Instinktreduktion des Menschen, der Kehrseite seines Bewußtseins und seiner antriebshaften Plastizität, zugleich ein tiefgreifender Mangel an echt instinktiven Hemmungsmechanismen gesetzt. Als Naturwesen ist er virtuell hemmungslos. Der *Asketismus* gehört daher zu den ganz fundamentalen Erscheinungen der geistigen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner eigenen Konstitution und ist deshalb, wie schon Durkheim sah, ‚un élément essentiel' der Religion.[25]

Ganz im Sinne des von Helmuth Plessner bereits vor Gehlen aufgestellten anthropologischen Gesetzes der natürlichen Künstlichkeit muss sich der Mensch seine Hemmungen selbst schaffen. Eben dies ist eine kulturelle Leistung, die in der Geschichte der Menschheit zuerst in religiöser Form erbracht wird.

Der in religiöser Form geschaffene Asketismus ermöglicht die bedeutendste und folgenreichste Revolution in der Geschichte der Menschheit, nämlich den Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit:

> Die ‚Erfindung' der Tierzucht und des Ackerbaus sind auf keinen anderen Weg geschehen. Auch diese ungeheuer folgenreichen Institutionen sind se-

25 Gehlen: Der Mensch, 397.

> kundäre objektive Zweckmäßigkeiten, die man aufgreifen und ausnutzen konnte, nach dem ein ganz anders orientiertes Verhalten sie überraschend freigesetzt hatte. Daß Pflanzen aus Samenkernen erwachsen, war eine zu naheliegende Beobachtung, als daß sie nicht überall gemacht worden wäre. Aber daraus folgt gerade keineswegs schon der Ackerbau, vielmehr muß erst die magische Hegung von Totemtieren und Totempflanzen dazwischentreten. Der Ackerbau erfordert nämlich auch eine asketische Selbstzucht, die das instrumentelle Bewußtsein von sich aus keineswegs hergibt. [...] Diese Disziplinierung kann ursprünglich nur die Kraft eines Tabus geleistet haben, ein Berührungsverbot, das mit der Hegung der Totempflanze zusammenhing, und ebenso ist die ‚Reindarstellung', die exklusive Hegung *einer* Pflanze, aus deren Nähe man alles nicht Dazugehörige fernhielt, nicht anders denkbar, als aus magischen Quellen entsprungen. Erst als durch ein solches Verhalten das Gesetz des vielfachen Ertrages der kultivierten Pflanze sich ergab, konnte man diese sekundäre objektive Zweckmäßigkeit von dem ursprünglichen Zweck ablösen, und ihn um seiner selbst willen verfolgen, zu welchem Akt der Rationalisierung man sogar nicht einmal immer bereit war: es gibt heute noch südamerikanische Indianer, die den Tabak nur zu Kultzwecken bauen und den, welchen sie rauchen, importieren.[26]

Der religiöse Asketismus, der durch Totem und Tabu realisiert wird, ermöglicht nicht nur die Kultivierung des Verhältnisses zur äußeren Natur, sondern auch des Menschen zu seinesgleichen, wofür Gehlen das Beispiel der Überwindung der Anthropophagie, also des Kannibalismus, anführt.

Das religiöse Bewusstsein ermöglicht es also, etwas als Zweck an sich selbst anzusehen und entsprechende Hemmungen aufzubauen. Weil es derartige Endzwecke konstituiert, nennt Gehlen es „ideatives Bewußtsein", ein an die platonische und phänomenologische Philosophie erinnernder Sprachgebrauch. Die „Idee", die es konstituiert, ist also ein Handlungsziel, dessen Wertcharakter in seinem Ursprung nicht durch ein instrumentell-technisches, nicht durch ein pragmatisches Verständnis von Zweck, Mittel und Bedürfnis erklärt werden kann.[27] Vielmehr ermöglicht erst die kultische Hege die Entdeckung

---

26 Gehlen: Der Mensch, 400f.

27 Hier könnten z.B. die Erklärungen durch Durkheim und Cassirer greifen, die eine nicht durchschaute Vergöttlichung der Gesellschaft bzw. eine ursprüngliche Solidarität des Lebens annehmen, welche in der kultischen Hege von Pflanzen und Tieren ihren Ausdruck finden.

neuer Zweckmäßigkeiten, wie im Beispiel die Möglichkeit, durch Ackerbau und Viehzucht die Erfüllung des Ernährungsbedürfnisses dauerhaft abzusichern. Dies bedeutet nichts anderes als die Schaffung von Institutionen:

> Das instrumentelle Bewußtsein hat diese Institutionen gerade *nicht* geschaffen, es ist überhaupt, wie wir gegenwärtig eher ‚durchmachen' als wissen, unfähig zur Begründung stabiler und humanisierender Institutionen. Auf dem Wege des instrumentellen Verhaltens, auf dem die Jägerkulturen ihre stets prekäre Nahrung sich beschaffen, haben sie die Ernährung gerade nicht sichergestellt, und deshalb waren sie immer wieder auf die Anthropophagie angewiesen, der man eine sehr direkte Zweckmäßigkeit als Mittel zum Zweck nicht absprechen kann. Nichts war ‚praktischer'. Erst als sie, in der Hege von Totemtieren und Totempflanzen, dem Lebendigen zweckfrei sich verpflichteten, ‚trafen' sie auf die Zweckmäßigkeiten, die die Ernährung als dauerndes Gefüge, als überindividuellen Prozeß institutionalisierbar machten. Die stationäre Bedarfsdeckung trivialisierte diesen fundamentalen Antrieb einigermaßen und entlastete den Menschen überhaupt erst für Aktivitäten höheren Grades.[28]

Mit derartigen Überlegungen ist die Religion, zumindest in ihrer ursprünglichen Form, in evolutionärer Hinsicht weit besser als Überlebensvorteil gerechtfertigt als durch Theorien, welche sie mit der sexuellen Empfindungsfähigkeit in Zusammenhang bringen: Es ist nämlich ein reduktionistischer Biologismus vermieden, weil der Einsicht, dass der Mensch von Natur ein Kulturwesen sein muss, Rechnung getragen wird.

Die Religion als ideatives Bewusstsein kann ihre kulturschöpferische Leistung, die Schaffung von Institutionen, nur vollbringen, indem sie die Bestrebungen des instrumentellen Bewusstseins – am Beispiel des Ackerbaus: den direkten Verzehr von Nutzpflanzen – zunächst hemmt. Damit ist an einem Exempel veranschaulicht, dass die Religion zu anderen Bewusstseins- und Tätigkeitsformen nicht nur in Dominanz- und Wechselwirkungsverhältnissen steht, sondern auch im Verhältnis der „Realrepugnanz"[29], also des *sachlichen Widerstreits*: Die kultische Hege, in der die Religion als ideatives Bewusstsein ihren Ausdruck findet, widerstreitet der direkten Befriedigung

28 Gehlen: Der Mensch, 403.

29 Vgl. Gehlen: Der Mensch, 393f.

des Nahrungsbedürfnisses, welche das instrumentelle Bewusstsein als rational auszeichnet, die aber das Überleben und erst recht das gute Leben nicht dauerhaft sichern könnte.

Je selbstverständlicher die ursprünglich religiös ermöglichten sekundären objektiven Zweckmäßigkeiten werden, um so mehr werden Werte, die der instrumentellen Relativierung entzogen sind, als solche in Frage gestellt: Nicht nur religiöse Moralsysteme, sondern auch die Anerkennung der Menschenwürde als einen absoluten Wert, gelten heute nicht selten als Fundamentalismen. Die schwierige Frage, inwiefern in der Moderne überhaupt ein ideatives Bewusstsein möglich ist, und ob moralische Hemmungen sich unter diesen Bedingungen gegen den Machbarkeitswahn behaupten können – eine Frage, die bereits Schleiermacher auf seine Weise angesprochen hat –, steht bei heutigen Debatten um das Verhältnis von Religion und Politik immer mit auf der Tagesordnung.[30] Die Realrepugnanz zwischen Religion, aber auch bestimmten weltlichen Moralsystemen, einerseits und anderen Kulturbereichen andererseits ist ein grundlegendes Problem der Moderne.

11.4. Religion als Ausdruck konstitutiver Heimatlosigkeit

In der Anthropologie Helmuth Plessners spielt der Zwiespalt im Menschen eine wesentliche Rolle. Alle Wesens- oder Seinsbestimmungen des Menschen formuliert Plessner ausgehend von der Grundbestimmung der exzentrischen Positionalität als Paradoxa: vermittelte Unmittelbarkeit, natürliche Künstlichkeit, utopischer Standort. Die Religion ist zwar nicht sein Hauptthema, doch kommt er am Ende seines Hauptwerkes *Die Stufen des Organischen und der Mensch* auch auf die Religion zu sprechen. Er will nicht nur verständlich machen, dass die Religion Ausdruck eines Zwiespaltes im Menschen ist, sondern auch dass dieser Ausdruck die Form des Bezugs zur Transzendenz annimmt.

30 Derartigen Fragestellungen widmet sich Hermann Lübbe: Religion nach der Aufklärung. München ^{3}2004.

Ohne Plessners Gedankengang auch nur annähernd vollständig zu rekonstruieren, lässt sich sagen, dass er von einem strukturanalytischen Vergleich der Organisationsformen von Pflanze, Tier und Mensch ausgeht. Nicht durch die Auflistung von Eigenschaften werden Pflanze, Tier und Mensch begriffen, sondern aus ihrem Strukturprinzip, welches Eigenschaften begründen kann. Dieses Strukturprinzip – von Plessner methodologisch als „Idee", also im Sinne eines apriorisch-regulativen Prinzips verstanden – erfasst die Bedingungen der Möglichkeit der verschiedenen Organisationsformen. Was dagegen die Eigenschaften betrifft, so kann es in der Realität immer Misch- oder Übergangsformen geben: Pflanzen, die sich direkt organisch ernähren; Tiere, die keiner Ortsveränderung fähig sind.

Plessners Strukturanalyse erbringt nun die folgenden Resultate. Die Pflanze ist danach durch eine offene Organisationsform gekennzeichnet: „Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht."[31] Die Pflanze wird vom Lebenskreis her erhalten. Nur insofern erhält sie Selbständigkeit als Organismus, als der lebendige Körper, der sie ist. Sie ist in den Lebenskreis vollständig eingepasst und muss es sein.

Im Unterschied zur Pflanze weist das Tier eine zentrische und geschlossene Organisationsform auf: „Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht."[32] Für das Tier differenziert sich sein Umfeld in unterscheidbare Situationen, die es aufsuchen oder meiden kann. Insofern besitzt das Tier Selbständigkeit aus sich heraus; insofern steht es seinem Außenfeld gegenüber. Weil aber das – situativ gegliederte – Außenfeld nur nach Maßgabe der Instinktbreite, seiner sensomotorischen Bedeutsamkeit für die jeweilige Art und in situativer Konkretheit erfasst wird, erlangen das gegebene Außenfeld und die Dinge in ihm keine Selbständigkeit für das

31 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt/M. 1981, 284.

32 Plessner: Stufen, 291.

Tier. Das Tier ist seinem Lebenskreis nicht vollständig eingepasst, aber doch in einer Weise angepasst, die das Außenfeld und die Dinge nicht gegenständlich werden lässt: Das Außenfeld bleibt im Rahmen der Instinktbreite artspezifisch geschlossene Umwelt – dem Tier steht die Welt nicht offen.

Wie die Selbständigkeit des Äußeren so ist dem Tier auch die eigene Selbständigkeit verborgen: Es erlangt keine volle Reflexivität seiner Stellung in der Welt und zur Welt. Dies ist die Schranke des tierischen Bewusstseins. Die Bezogenheit auf sich und die Beziehungen zu Dingen verbleiben daher trotz begrenzter Lern- und Aktionsfähigkeit im Rahmen des Natürlichen: Eine künstliche Vermittlung ist nicht notwendig; wo sie begrenzt möglich ist, wird sie als solche nicht bewusst.

Die zentrische und geschlossene Organisationsform wird in ihren Möglichkeiten und hinsichtlich ihrer Schranke abschließend charakterisiert, wenn Plessner schreibt:

> Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab, bleibt Zustand, vermitteltes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich.[33]

Ist es möglich, über diese Organisationsform hinauszugehen? Es geht nicht darum, die nächste Stufe biologisch, physiologisch oder neuropsychologisch zu erklären. Die Methode ist nach wie vor die strukturanalytische. Daher ist die höhere Struktur quasi mit der Schranke der geschlossenen Form bereits negativ gegeben: Sie ist erreicht, wenn das rückbezügliche System sich selbst erlebt. Was bedeutet das?

Die zentrische, geschlossene Organisationsform *ist* die Position der Vermittlung: „Zustand, vermitteltes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs“, wie Plessner schreibt. Sich selbst erleben bedeutet daher, dass dieser Zustand zum Gegenstand, dass er gegenständlich wird. Damit aber ist die zentrische Positionalität im dialektischen Sinne aufgehoben: Erstens bleibt sie bewahrt, insofern nach wie vor die

33 Plessner: Stufen, 360.

Gegebenheit des Körpers als Leib die Bedingung der Möglichkeit aktiver Vermittlung mit dem Außenfeld bildet. Zweitens wird die zentrische Positionalität höher gehoben, muss auf höherer Stufe vollzogen werden, insofern nun die eigene Selbständigkeit als Innenwelt und die Selbständigkeit, der Sachcharakter, der Dinge des Außenfeldes als Außenwelt reflexiv einsichtig werden. Drittens wird die zentrische Positionalität insofern negiert, als der Modus der Zuständlichkeit der Vermittlung – also die situative Gegebenheitsweise der Dinge in artspezifischer Triebgebundenheit und als sensomotorische Korrelate im Rahmen der Instinktbreite – zumindest nicht mehr der einzige, auch nicht mehr der vorrangige Modus der Vermittlung sein kann, wenn es um die Spezifik dieser Lebensform geht. Zusammenfassend schreibt Plessner:

> Damit ist die Bedingung gegeben, daß das Zentrum der Positionalität zu sich selbst Distanz hat, von sich selbst abgehoben die totale Reflexivität des Lebenssystems ermöglicht. Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es *Ich*, der ‚hinter sich' liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.[34]

Das Ich, von dem hier die Rede ist, ist reine Positionalität, Bedingung der Möglichkeit der Reflexivität des Lebens, und daher zu unterscheiden von jenem empirischen „Individual-Ich"[35], nach dem derjenige fragt, der etwas über sich in seiner Individualität erfahren möchte. Diese Frage nach dem Mich, nach dem Individual-Ich, zielt auf Eigenschaften der psychischen und physischen Beschaffenheit. Das Individual-Ich kann also gegenständlich werden. Aber jede Selbstreflexion setzt eine Position als Bedingung der Möglichkeit dieser „Blickrichtung" voraus. Diese Position, dieses Ich, muss alle bewussten Lebensvollzüge eines sich reflexiv gewordenen Lebens als „Zuschauer" begleiten können.

34 Plessner: Stufen, 362f.

35 Vgl. Plessner: Stufen, 364.

Aufgrund der Möglichkeit zur Distanz vom Leben aus der Mitte heraus und auf die Mitte bezogen kann diese Organisationsform nicht mehr schlechthin eine *zentrische* genannt werden. Plessner spricht daher von *exzentrischer Positionalität*, die er so charakterisiert:

> Positional liegt ein dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.[36]

Dass die Existenz der Person „auf Nichts gestellt" ist, bedeutet, dass diese Lebensform aus der Einpassung in einen vorgegebenen Lebenskreis oder aus der Anpassung an eine vorgegebene Umwelt nicht angemessen verstanden werden kann: Das exzentrisch positionierte Wesen konstituiert seine Welt notwendigerweise selbst und immer wieder.

Die strukturellen Möglichkeiten der Organisationsformen des Lebens sind damit ausgeschöpft. Eine weitere Steigerung ist nicht mehr möglich. Selbst wenn ein Lebewesen alle seine Lebensvollzüge, auch die beim Menschen vegetativen, als Handlungen, also bewusst und absichtlich, realisieren könnte oder müsste, würde dies an der Positionalität nichts mehr ändern: Mehr als gegenständlich kann sich das Leben nicht werden, und die Position, von der aus dies möglich ist, bleibt per se immer der Vergegenständlichung entzogen.

Mit der exzentrischen Positionalität ändert sich das Leben entscheidend. Das Leben der Pflanze und des Tieres vollzieht sich eingepasst in den Lebenskreis bzw. angepasst an das Außenfeld. Diese Weisen des Lebens sind *natürlich* bestimmt und insofern unproblematisch. Keine vom Tier zu bewältigende Schwierigkeit stellt sich ihm als *sachliches* Problem dar. Und bewältigt wird vom Tier nur das, was seine natürliche Ausstattung zu bewältigen gestattet. Anders verhält es sich aber beim Menschen: Weil seine ihm gegenständliche Selbständigkeit der ihm ebenfalls gegenständlichen Selbständigkeit der Außendinge gegenübersteht und weil er sich dieses Verhältnisses bewusst ist, wird dem Menschen das Leben zum Problem: Die Weise

36 Plessner: Stufen, 365.

der nötigen Vermittlung ist von der Natürlichkeit nicht mehr abgedeckt. Dem Menschen ist sein Leben also wesentlich problematisch. Die natürliche Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs der Pflanze ist auf der Stufe der exzentrischen Positionalität ebenso verlorengegangen wie die dem Tier verborgene Vermittlung, die es selbst ist. Dem Menschen ist die Vermittlung aufgegeben. Plessner spricht daher von *natürlicher Künstlichkeit*. Diesen Begriff führt er ein, indem er schreibt:

> Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*.[37]

Von der exzentrischen Position her gesehen ist das Leben als Problem dem Menschen aufgegeben. Er muss eine Unmittelbarkeit schaffen, die als Problemlösung bestehen kann und Sicherheit bietet. Unmittelbarkeit freilich besitzt das künstlich Geschaffene nur, insofern der Mensch der geschlossenen Organisationsform gemäß, die in seiner Organisationsform bewahrt ist, aus der Mitte heraus auf die Mitte bezogen lebt. Und doch vollzieht sich dies nicht im selben Modus wie beim Tier. Der Doppelaspekt der menschlichen Positionalität zeigt sich hier darin, dass dem Menschen die Welt unmittelbar *als Erscheinung* gegeben ist: als Wirklichkeit, die in ihrem Sein für das Subjekt nicht aufgeht, sondern immer auf ein An- und Für-sich-Sein verweist (auf eine Unsichtbarkeit). Von der exzentrischen Position aus wird diese Unmittelbarkeit als *vermittelte Unmittelbarkeit*[38] reflektiert. Die Evidenz der Erscheinung als unmittelbare Wirklichkeit in den intentionalen Bewusstseinsakten und die Evidenz der Reflexion der Erscheinung *als* Erscheinung, als vermittelte Unmittelbarkeit, bedingen einander wechselseitig. Alles, was dem Menschen gegeben ist, ist ihm letztlich *als* etwas und somit in einem Sinnzusammenhang, im Modus der Geltung, gegeben. Auch wenn Plessner das Wort nicht verwendet, erfasst er mit seinem Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit die prinzipiell symbolische Verfassung der Welt des Menschen.

37 Plessner: Stufen, 384f.

38 Vgl. Plessner: Stufen, 396ff.

Die Organisationsform der exzentrischen Positionalität wird also nach den Gesetzen der natürlichen Künstlichkeit und der vermittelten Unmittelbarkeit realisiert. Aus dieser Existenzweise erklärt sich, dass der Mensch von Natur ein Kulturwesen ist. Die in seiner Natur liegende Möglichkeit zur Kultur muss der Mensch mit Notwendigkeit ergreifen, um leben zu können: Die selbst geschaffene Kultur ist die notwendige Ergänzung des Menschen zur Lebensfähigkeit, einer Lebensfähigkeit, die per se die Überlebensfähigkeit aller anderen Lebewesen übertrifft und in ihrer Art und Weise von dieser wesensverschieden ist.

Die natürliche, d.h. in seiner Natur wurzelnde und daher notwendige, Künstlichkeit des Menschen, welche sich in Form vermittelter Unmittelbarkeit realisiert, ist zugleich der Grund der *Geschichtlichkeit* des Menschen: Der unaufhebbare Widerstreit zwischen den Evidenzen des intentionalen und des reflexiven Bewusstseins, zwischen der unmittelbaren Realität und der Einsicht in ihre Vermitteltheit, erlaubt es nicht, die menschlichen Gestaltungen entweder als Etappen eines geradlinig verlaufenden Fortschritts oder als ewige Wiederkehr des Gleichen auf einer Kreislinie zu verstehen. Beide Möglichkeiten sind sowohl für die Gattungs- wie für die Individualgeschichte auszuschließen. Das geschichtliche Sein des Menschen kennzeichnet Plessner als diskontinuierlichen Prozess von Kristallisationen, wenn er schreibt:

> Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben*, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es aufs neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts.[39]

Die exzentrische Positionalität des Menschen, die sich in natürlicher Künstlichkeit, vermittelter Unmittelbarkeit und Geschichtlichkeit realisiert, gibt den Menschen einen *utopischen Standort*, also einen ortlosen Ort. Er ist nie in der Position, in der er ist:

39 Plessner: Stufen, 417.

Die Menschen erreichen zu jeder Zeit, was sie wollen. Und indem sie es erreichen, ist schon der unsichtbare Mensch in ihnen über sie hinweggeschritten. Seine konstitutive Wurzellosigkeit bezeugt die Realität der Weltgeschichte. Aber der Mensch erfährt sie auch an sich selbst. Sie gibt ihm das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt. Sie erweckt in ihm angesichts dieses Nichts die Erkenntnis seiner Einmaligkeit und Einzigkeit und korrelativ dazu der Individualität dieser Welt. So erwacht er zum Bewußtsein der absoluten Zufälligkeit des Daseins und damit zur Idee des Weltgrundes, des in sich ruhenden notwendigen Seins, des Absoluten oder Gottes. Nur ist dieses Bewußtsein nicht von unerschütterlicher Gewißheit. Wie die Exzentrizität keine eindeutige Fixierung der eigenen Stellung erlaubt (d.h. sie fordert sie, hebt sie jedoch immer wieder auf – eine beständige Annullierung der eigenen Thesis), so ist es dem Menschen nicht gegeben, zu wissen, ‚wo' er und die seiner Exzentrizität entsprechende Wirklichkeit steht. Will er die Entscheidung so oder so, – bleibt ihm nur der Sprung in den Glauben. Die Begriffe und das Gefühl für Individualität und Nichtigkeit, Zufälligkeit und göttlichen Grund des eigenen Lebens und der Welt wechseln im Lauf der Geschichte und in der Breite mannigfacher Kulturen ihr Gesicht und ihr Gewicht für das Leben. Doch steckt in ihnen ein apriorischer, mit der menschlichen Lebensform an sich gegebener Kern, der Kern aller Religiosität. Man kann darüber streiten, ob Religion wesensmäßig ein Erlösungsbedürfnis voraussetzt oder auch nur eine Erlösungsfunktion de facto am Gläubigen ausübt. Die Vorstellungen vom Göttlichen wechseln mit denen vom Heiligen und Menschlichen. Eins bleibt für alle Religiosität charakteristisch: sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben. Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Tode, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion. [...] Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück. Die Exzentrizität bedeutet für den so Gestellten einen in sich unlösbaren Widerspruch. [...] Weil also die Existenz des Menschen für ihn einen realisierten Widerspruch birgt, ein durchsichtiges Paradoxon, eine verstandene Unverständlichkeit, braucht er einen Halt, der ihn aus dieser Wirklichkeitslage befreit. [...] So erleidet die Wirklichkeit als Gesamtheit ihre Objektivierung und damit ihre Abhebung gegen Etwas, das ist, ohne von dieser Welt zu sein.[40]

40 Plessner: Stufen, 419f.

Der Gedanke der Transzendenz entspringt also der konstitutiven Heimatlosigkeit des Menschen, entspringt seinem utopischen Standort. Es ist daher ein zutiefst menschlicher Gedanke. Kann der Mensch ohne diesen Gedanken leben? „Atheismus ist leichter gesagt als getan."[41] Dies ist deshalb so, weil die Sehnsucht nach der Heimkehr, nach dem letzten absoluten Halt unaufhebar ist: Gott kann immer wieder ins Denken einfallen; die Sehnsucht nach dem absoluten Halt den Gedanken der Transzendenz immer wieder hervorbringen. Aber in der exzentrischen Positionalität liegt eben auch, dass der Mensch auch über diese Gedanken und Gefühle immer wieder hinausgeht. Der Zweifel am Transzendenten ist genauso wie die Möglichkeit des Glaubens in der exzentrischen Positionalität verwurzelt:

> Die Exzentrizität seiner Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort zwingt ihn [den Menschen], den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt zu richten. Gäbe es einen ontologischen Gottesbeweis, so dürfte der Mensch nach dem Gesetz seiner Natur kein Mittel unversucht lassen, ihn zu zerbrechen. Es müßte sich – und so zeigt es die Geschichte der metaphysischen Spekulation – dem Absoluten gegenüber der gleiche Prozeß wiederholen, der zur Transzendierung der Wirklichkeit führt: wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, daß der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt faßt, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit. Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit der Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt.[42]

Dem Menschen ist die Sehnsucht nach dem Absoluten, nach der letzten Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens,[43] wesenseigen. Aber er findet im Absoluten keine endgültige Antwort.

Plessner kam so ausführlich zu Wort, weil mit seinen Überlegungen der wohl tiefste Punkt der Religionsphilosophie erreicht ist, ohne

41 Plessner: Stufen, 424.

42 Plessner: Stufen, 424.

43 Zur Frage nach dem Sinn des Lebens vgl. Peter Fischer: Einführung in die Ethik. München 2003, 261ff.

dass die Überlegungen anderer Philosophen dadurch entwertet werden: Sie erhalten eine anthropologische Grundlage. Bevor im letzten Kapitel ein Ausflug in die Politische Philosophie unternommen wird, soll zum Abschluss der religionsphilosophischen Betrachtungen eine Bestimmung des Religionsbegriffs versucht werden.

11.5. Abschließende Bestimmung eines philosophischen Begriffs der Religion

Religion ist jene geistig-symbolische Aneignung der Welt, mit der der Mensch versucht, seinen utopischen Standort zu überwinden, indem er einen Halt im Absoluten (Gott, Transzendenz) konstituiert. Die Religion in ihrer gattungsgeschichtlich ursprünglichen Form schafft im Rekurs auf ein Absolutes, Heiliges, ein System von Hemmungen und Werten, das sich – zumindest anfänglich – als unerlässlich für die Schaffung von Institutionen herausstellt und das die Kultivierung der menschlichen Verhältnisse in sozialer Hinsicht und im Hinblick auf die äußere Natur ermöglicht. Für den Gläubigen und die Gemeinschaft der Gläubigen bietet die Religion eine Form der Kontingenz- und Frustrationsbewältigung sowie einen vermeintlich denkbaren Abschluss des Erkenntisstrebens, indem sie ein Urvertrauen in das Leben stiftet, soziale Bindungen schafft, praktische Zuversicht gewährt und Ideen bzw. Vorstellungen des Ganzen und der vermeintlich letzten Gründe des Seins zu ermöglichen scheint. Für das Dasein gläubiger Menschen ist die Religion daher sinngebend.

Der religiöse Bezug auf das Absolute, der denkend und fühlend und daher handlungsorientierend, handlungsmotivierend und handlungsnormierend realisiert und insbesondere durch mystische und ekstatische Erlebnisse psychisch beglaubigt wird, steht im sachlichen Widerstreit zu jenen Kulturgebieten, welche die mit der exzentrischen Positionalität des Menschen gegebene Möglichkeit ergreifen, alles Absolute der kritischen Reflexion zu unterziehen. Der sich reproduzierende Widerstreit zwischen der Sehnsucht nach dem Absoluten und der alles Absolute relativierenden und auflösenden Reflexion ist ein spezifischer Ausdruck der Geschichtlichkeit des Menschen. An der Stellung der Religion in der Kultur zeigt sich damit das bleibende

und insbesondere moderne Problem, wie es dem Menschen gelingen kann, seinen utopischen Standort radikal anzuerkennen, ohne sein Leben als letztlich sinnlos anzusehen und ohne dem Wertnihilismus zu verfallen. Auch wenn nichtreligiöse Lösungen dieses Problems möglich sind, besteht aus anthropologischen Gründen doch immer die Möglichkeit der „Rückkehr" zur Religion fort. In einen anthropologischem Sinne könnte Religiosität als Ausdruck dieses Problems verstanden werden, worin die Warnung vor anmaßender Selbstüberschätzung des Menschen und seiner Möglichkeiten eingeschlossen ist. Toleranz in religiösen Fragen – seitens der Gläubigen und der Ungläubigen – ist daher ein Gebot der Menschlichkeit.

Die Grenzen der Toleranz können nicht von der Religion bzw. den Religionen gesetzt werden, sondern nur durch eine vom religiösen Glauben, der ein je spezifischer ist, unabhängige Moral. *Universelle* theoretische und praktische *Geltungsansprüche* für *Inhalte des religiösen Glaubens* (Existenz Gottes; Prädikate Gottes; Theodizee; Tabus; Riten u.a.) können nicht gerechtfertigt werden: Solche Inhalte sind in ihrer Geltung auf die jeweilige kulturhistorisch bestimmte Religionsgemeinschaft beschränkt. Dies schließt nicht aus, dass Religionen *moralische Orientierungen* enthalten können, die religionsunabhängig akzeptabel sind.

12. Religion und Politik: Das Problem der Politischen Theologie

> Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. [...] Das religiöse Elend ist in einem Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik. *Karl Marx, 1843*

Das Verhältnis von Religion und Politik ist in der heutigen Zeit unter verschiedenen Aspekten problematisch. Aufgrund der formellen Trennung von Staat und Kirche, aufgrund des aufgeklärten Toleranzgebotes, aufgrund der Etablierung eines durch Technik und Wissenschaft geprägten Weltbildes und schließlich aufgrund der geschichtsphilosophischen Überzeugung, dass diese Tendenzen die allgemeine Entwicklungsrichtung der Menschheit bestimmen, kommt dieser Befund für viele überraschend. Vom Bewusstsein dieser Problematik zeugt die Formel von der „Rückkehr der Religion". Aber war die Religion jemals verschwunden? Diese sogenannte „Rückkehr" zeigt sich wesentlich in drei Problembereichen.

Der spektakulärste von ihnen ist ein religiöser Fundamentalismus, der einerseits in der mächtigsten Konkurrenzdemokratie, den USA, eine bedeutende Rolle bei der Mobilisierung von Wählerschichten spielt, und der andererseits in Form des Islamismus[1] eine terroristische Bedrohung darstellt.

Eine zweite Problemebene zeigt sich, wenn gesetzliche Regelungen eine weltanschauliche Dimension besitzen. Das bereits länger

1 Das Wort „Islamismus" wird gewählt, um fundamentalistische und terroristische Bewegungen, die sich auf den Islam berufen, vom Islam zu unterscheiden.

bekannte Beispiel hierfür sind die Debatten um das Abtreibungsgesetz. Insbesondere die modernen Biotechnologien erzeugen weiteren Regelungsbedarf, der deutlich werden lässt, dass religiöse Überzeugungen im Rahmen des weltanschaulichen Pluralismus moderner Gesellschaften bedeutsam sind und die Gesellschaft vor Integrationsprobleme stellen.

Probleme in einem dritten Bereich sind noch nicht so deutlich wie die in den ersten beiden. Es geht hierbei um die Tendenz, dass die großen traditionellen Religionsgemeinschaften insbesondere in technologisch hochentwickelten Staaten zwar Mitglieder verlieren, sich aber zugleich neue Religionen sowie individuelle Formen von Religiosität herausbilden. Ob sich aus dieser Entwicklung politisch relevante Schlussfolgerungen ziehen lassen, und gegebenenfalls welche, ist noch relativ wenig erforscht. Denkbar wäre, dass ein verstärktes soziales Engagement auf der persönlicher Ebene mit einer Abkehr von den etablierten politischen Strukturen einhergeht, aber auch eine völlige Abkehr von den weltlichen Dingen sowie schließlich auch der Versuch bestimmter Sekten, den Staat zu unterwandern.

Im Folgenden wird zunächst das mittlerweile klassische Konzept der Politischen Theologie von Carl Schmitt vorgestellt, welches versucht, den Zusammenhang von Politik und Religion auf einer strukturellen Ebene zu begreifen. Diese Konzept steht im Hintergrund der Thematisierung des relevanten Problembereichs in heutigen Debatten, für welche hier exemplarisch die Ansätze von Jürgen Habermas und Jacques Derrida stehen sollen.

12.1. Politische Theologie und dezisionistischer Rechtsbegriff

Carl Schmitt, einer der bedeutendsten und umstrittensten Rechtsphilosophen und politischen Denker des 20. Jahrhunderts, veröffentlicht 1922 seine Schrift *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Die grundlegende These Schmitts lautet:

> Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Bei-

spiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung des Naturgesetzes ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.[2]

Diese Hauptthese umfasst mehrere Teilaspekte.

Zunächst einmal wird das Untersuchungsgebiet auf das Staats- und Rechtsdenken, also das politische Denken, seit Beginn der Neuzeit festgelegt. Unter historischem Gesichtspunkt wird behauptet, dass die moderne Politische Philosophie durch eine Übertragung von Denkformen aus den Bereichen der Theologie und der Metaphysik inspiriert und initiiert wird. Hierin liegt zugleich die systematische These, dass zwischen dem politischen Denken und dem weltanschaulich-metaphysischen Denken einer Zeit Strukturgleichheit, also Analogie besteht. Hieraus wiederum ergibt sich das methodologische Credo, dass die Entwicklung der Politischen Philosophie innerhalb der Neuzeit nicht begriffen werden kann, wenn diese Analogien nicht beachtet werden. Dieser methodologischer Grundsatz besitzt zugleich eine ideologiekritische Bedeutsamkeit, weil erst durch die Erkenntnis dieser grundlegenden Analogien, also der jeweils „letzte[n], radikal systematische[n] Struktur“[3], eine soziale Verortung der jeweiligen Staats- und Rechtsphilosophie ermöglicht wird.

Schmitt gelangt zu seiner vielschichtigen These durch eine systematische Untersuchung des Begriffs der Souveränität. Was bedeutet

2 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. [1922] Berlin ^{8}2004, 43.

3 Vgl. Schmitt: Politische Theologie, 50.

es konkret, wenn der Souverän als die höchste Macht im Staat definiert wird? Schmitts Antwort lautet: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“[4] Der Begriff des Souveräns wird also im Verhältnis zu einer geltenden Rechtsordnung bestimmt. Die Definition der Souveränität über den Ausnahmezustand lässt die beiden Bestandteile des Begriffs der Rechtsordnung analytisch hervortreten: das Recht und die Ordnung.[5] Das geltende Recht besteht in Rechtsnormen. Normen sind aber nur da anwendbar, wo bereits eine gewisse Ordnung besteht. Der Souverän schafft und garantiert diese Ordnung und entscheidet daher auch darüber, ob eine entsprechende Ordnung besteht. Nur wenn sie besteht, können Rechtsnormen zur Anwendung kommen. Im Ausnahmezustand treten die beiden Elemente, die Norm und die Ordnung, auseinander und beweisen damit ihre begriffliche Selbständigkeit. Der Souverän besitzt das Entscheidungsmonopol über das Bestehen der Ordnung und damit das Monopol, die Rechtsordnung partiell oder im Ganzen außer Kraft zu setzen. Weil der Souverän aber auch im Ausnahmezustand nicht aufhört zu regieren, löst sich der Staat nicht auf. Es bleibt also eine staatliche Ordnung erhalten, die aber nun nicht mehr rechtsförmig ist. Damit offenbart sich die Dezision, die Entscheidung, als konstitutives Moment der staatlichen Ordnung und der Rechtsordnung: „Auch die Rechtsordnung, wie jede Ordnung, beruht auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm.“[6]

Diese These begründet Schmitt damit, dass die Rechtsnormen den Ausnahmefall nicht regeln können. In einer Verfassung können zwar Umschreibungen vorkommen, wie etwa: „im Fall äußerster Not“, „im Fall der Gefährdung der Existenz des Staates“ und ähnliche, aber diese Formeln sind im juristischen Sinne keine tatbestandsmäßigen Festlegungen. Schmitt schreibt daher:

> Es kann weder mit subsumierbarer Klarheit angegeben werden, wann ein Notfall vorliegt, noch kann inhaltlich aufgezählt werden, was in einem solchen Fall geschehen darf, wenn es sich wirklich um den extremen Notfall und um seine Beseitigung handelt. Voraussetzung wie Inhalt der Kompetenz sind hier notwendig unbegrenzt. Im rechtsstaatlichen Sinne liegt daher

4 Schmitt: Politische Theologie, 13.
5 Vgl. Schmitt: Politische Theologie, 19f.
6 Schmitt: Politische Theologie, 16.

> überhaupt keine Kompetenz vor. Die Verfassung kann höchstens angeben, wer in einem solchen Fall handeln darf. Ist dieses Handeln keiner Kontrolle unterworfen, wird es nicht, wie in der Praxis der rechtsstaatlichen Verfassung, in irgendeiner Weise auf verschiedene, sich gegenseitig hemmende und balancierende Instanzen verteilt, so ist ohne weiteres klar, wer der Souverän ist. [...] Alle Tendenzen der modernen rechtsstaatlichen Entwicklung gehen dahin, den Souverän in diesem Sinne zu beseitigen. [...] Aber ob der extreme Ausnahmefall wirklich aus der Welt geschafft werden kann oder nicht, das ist keine juristische Frage. Ob man das Vertrauen und die Hoffnung hat, er lasse sich tatsächlich beseitigen, hängt von philosophischen, insbesondere geschichtsphilosophischen oder metaphysischen Überzeugungen ab.[7]

Auch diese Aussagen Schmitts sind vielschichtig. Zumindest drei Aspekte lassen sich unterscheiden: erstens die Gründung des Rechts in der Entscheidung, zweitens das Leugnen bzw. der Versuch der Aufhebung dieses Konstitutionsverhältnisses im modernen Recht, schließlich drittens die philosophische, letztlich weltanschauliche Interpretation dieser beiden Auffassungen.

Dass die Entscheidung konstitutiv für das Recht ist, zeigt sich nicht nur beim Ausnahmezustand. Jede Anwendung des Recht enthält eine Entscheidung: Die richterliche Gewalt muss entscheiden, unter welche Rechtsnorm ein Fall zu subsumieren ist. Aufgrund der Differenz zwischen der allgemeinen Norm und dem konkreten Fall ist ein dezisionistischer Rest prinzipiell nicht aufhebbar, wenngleich er durch ein Rechtssystem, das Berufungsinstanzen vorsieht, weitgehend kontrollierbar und damit praktisch relativ belanglos wird. Derselbe dezisionistische Rest zeigt sich bei der legislativen Gewalt, die bei jeder Gesetzgebung entscheiden muss, ob die einzelnen Gesetze der Verfassung entsprechen. Die Möglichkeit einer Klage vor dem Verfassungsgericht soll auch hier den Dezionismus mildern, stärkt aber die Entscheidungsmacht der Verfassungsrichter. Und natürlich muss auch die exekutive Gewalt, etwa die Polizeigewalt, entscheiden, ob, wann und mit welchen Mitteln sie in ein Geschehen eingreift.

---

7 Schmitt: Politische Theologie, 14. Diese Überlegungen sind angesichts sogenannter Antiterrormaßnahmen in demokratischen Rechtsstaaten überaus aktuell. Der Streit um die Erlaubnis, entführte und eine Bedrohung darstellende Passagierflugzeuge abschießen zu dürfen, ist nur ein Beispiel für diese Aktualität.

Der Ausnahmezustand erweist sich damit lediglich als das paradigmatische Beispiel für die Erkenntnis des dezisionistischen Moments allen Rechts und seiner konstitutiven Bedeutsamkeit für dieses. Der gegen Schmitt mitunter erhobene Vorwurf, den Rechtsbegriff von der Ausnahme her zu bestimmen, statt von normalen Verhältnissen auszugehen, verliert damit viel von seiner scheinbaren Plausibilität: Die Ausnahme erklärt sich und die Regel, aber die Regel kann die Ausnahme nicht erklären.

Die Rechtsmaterie erhält letztlich durch die Entscheidung ihre Form. Im Sinne der Politischen Theologie entspricht dieses Rechtsverständnis dem Modell des Theismus: Ein personaler Gott schafft und garantiert die Ordnung und kann sich entscheiden, in sie einzugreifen. Weltlich interpretiert bedeutet dies: Hinter jeder Rechtsordnung steht ein substantieller, ein *inhaltlich* bestimmter politischer Wille.

Inwiefern lassen sich ein Rechtsbegriff und damit eine Rechtsordnung denken, deren Form nicht in der Entscheidung eines Souveräns gründen? Die Antwort läuft letztendlich auf einen Begriff von Verfahrensrationalität hinaus.

Schmitt diskutiert dies in Auseinandersetzung mit damals zeitgenössischen Konzepten. Diese gehen von der positiven Rechtsordnung insgesamt aus, in der jede Norm letztlich auf die Verfassung als Grundnorm zurückgeführt werden kann. Mit dem Argument, dass Normen nur durch Normen begründet werden können, findet die juristische Verfahrensrationalität in der Verfassung ihren letzten Angelpunkt: Nicht ein Souverän herrscht, sondern die Rechtsordnung selbst. Der Rechtswert ist der höchste Wert. Der Staat produziert Recht in dem Sinne, dass er den Rechtswert von Interessen in Form von Gesetzen deklariert, nicht konstituiert. Dass bestimmten Interessen ein Rechtswert zugeschrieben wird, obliegt aber nicht dem Staat als Souverän, sondern dem Volk. An dieser Stelle entsteht die Frage, ob die Volkssouveränität selbst als ein substantieller, inhaltlich bestimmter Wille gesehen werden muss, oder ob es möglich ist, diese legitimierende Instanz verfahrensrational zu fassen. Die Konzepte, die Schmitt diskutiert, bleiben die Antwort letztlich schuldig. In heutiger Zeit unternimmt es Jürgen Habermas, diese Frage zugunsten der Verfahrensrationalität zu entscheiden. Daher ist zunächst auf seinen Ansatz einzugehen.

12.2. Das Projekt Aufklärung und der verfahrensrationale Rechtsbegriff

Habermas spalte die Frage in zwei Teilfragen auf.[8] Die erste Teilfrage lautet, ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer nichtreligiösen und nachmetaphysischen Legitimation zugänglich ist. Die zweite Teilfrage zielt auf die motivationale Basis, welche die Bürger an diese Ordnung bindet und damit zugleich ein gesellschaftliches Band zwischen den Bürgern stiftet. Habermas sieht das Problem, dass eine „entgleisende Säkularisierung", also eine entgleisende Rationalisierung (im Sinne Max Webers), den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet.

Die erste Teilfrage beantwortet Habermas mit seinem Verständnis von Demokratie. Demokratie sei „die Erzeugung von Legitimität aus Legalität".[9] Der demokratische Prozess darf als Verfahren legitimer Rechtssetzung gelten, weil bzw. wenn er die Bedingungen einer inklusiven, d.h. alle Bürger beteiligenden, und diskursiven, d.h. argumentativ ausgetragenen, Meinungs- und Willensbildung erfüllt. Insofern ist das Kriterium rein verfahrensrational. Damit dieser Prozess diese Bedingungen erfüllen kann, muss er gleichzeitig die Freiheitsrechte und die politischen Grundrechte gewähren: Im demokratischen Prozess müssen die Menschenrechte bereits anerkannt werden. Dies wird durch die rechtliche Institutionalisierung der demokratischen Verfahren abgesichert. Die Staatsgewalt wird so auf verfahrensrationalem Wege konstituiert und bis in ihren Kern ohne Rest vom Recht durchdrungen.[10] Es bleibt kein Geltungsdefizit, dass durch eine substantielle Sittlichkeit ausgefüllt werden müsste, auch nicht durch eine substanzielle Volkssouveränität „in Gestalt des Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes"[11].

Von der Frage, ob diese Begründung zirkulär ist, weil sie Menschenrechte und rechtliche Institutionalisierung bereits in Anspruch nimmt, soll hier abgesehen werden. Unabhängig von diesem Problem

8 Vgl. Jürgen Habermas: Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger. In: Information Philosophie. Lörrach 2004 (32. Jg.) 5, 7/Sp. 1.

9 Vgl. Habermas: Diskussion, 8/2.

10 Vgl. Habermas: Diskussion, 8/1.

11 Habermas: Diskussion, 8/2.

soll statt dessen gefragt werden, ob nicht doch ein bestimmter politischer Wille vorausgesetzt werden muss oder sich im Vollzug des Verfahrens gelten macht, weil die verfahrensrationale Reinheit aufgrund ihrer eigenen Logik nicht durchzuhalten ist. Habermas bestreitet dies. In der Art, wie er dies bestreitet, wird deutlich, dass er Politik und Recht nicht nur im Sinne der Differenzierung verschiedener gesellschaftlicher Sphären nach der Theorie von Max Weber versteht, und dass er der rechtlich-politischen Sphäre nicht nur ihre eigene Verfahrensrationalität zuschreibt, sondern dass er sie zugleich systemtheoretisch interpretiert.

Habermas behauptet nämlich, dass „dem politischen System als solchen“[12] keine es destabilisiernde Schwäche innewohnt. Seine Destabilisierung habe daher immer „externe Gründe“[13], also Gründe, die in der Systemumwelt, insbesondere in anderen Subsystemen der Gesellschaft, liegen. Als Störenfriede erweisen sich vor allem die Wirtschaft und die internationale Politik. Habermas benennt als Destabilisierungsfaktoren die Dynamik der Weltwirtschaft und der Weltgesellschaft; die Unmöglichkeit, die Märkte zu demokratisieren; die Entmutigung durch einen Funktionsverlust demokratischer Meinungs- und Willensbildung auf internationaler Ebene; die internationale Ungerechtigkeit; die mangelnde Gestaltungskraft der Staatengemeinschaft.[14] Ob die System-Umwelt-Beziehung die angemessene Modellierung der Verhältnisse zwischen Politik und Recht einerseits und Wirtschaft andererseits ist, soll zunächst eine offene Frage bleiben. Aber ist es wirklich so, dass die innere Logik des politischen Systems, wie Habermas es begreift, keine Destabilisierungseffekte zeitigt, die auf einen substantiellen politischen Willen und seine funktionale Notwendigkeit verweisen?

Habermas selbst räumt ein, dass sein Demokratieverständnis zumindest kontrafaktisch voraussetzt, dass die Kommunikations- und Teilnahmerechte nicht nur im wohlverstanden eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrgenommen werden. Er gibt zu, dass dies hohe Ansprüche an die Motivation der Bürger stellt. Gemeint ist damit zweifellos eine Motivation zur Demokratie. Aber ist damit

12 Habermas: Diskussion, 10/1.
13 Habermas: Diskussion, 10/1f.
14 Vgl. Habermas: Diskussion, 10/2.

nicht „ein Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes“ gefordert? Sind Erziehung, Sozialisation und Eingewöhnung nicht Verfahren einer solchen Homogenisierung? Habermas selbst schreibt: „Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen. Aber demokratische Praktiken entfalten eine eigene politische Dynamik.“[15] Innerhalb von zwei Sätzen gibt Habermas eine gewisse substantielle Volkssouveränität zu und nimmt sie sogleich wieder zurück.

Er gibt sie zu, indem er auf die ethischen Lebensentwürfe und kulturellen Lebensformen verweist. Die Rede von den Motiven erscheint dann als Versuch, den Begriff der Entscheidung, der Dezision, zu vermeiden. Aber die Motivation ist natürlich ein Bestandteil der Entscheidung für das demokratische Verfahren, eine Entscheidung, die im Ethos dieser Lebensformen wurzelt. Und wenn die Entscheidung für demokratische Verfahren eine allgemeine sein soll, dann müssen die Lebensformen zumindest insofern homogenisiert sein, dass sie das Ethos zur Entscheidung für demokratische Verfahren miteinander teilen.

Mit dem Hinweis auf die politische Eigendynamik nimmt Habermas die vorausgesetzte substantielle Lebensform wieder zurück, und zwar insbesondere als vorausgesetzte. Er sagt nämlich damit, dass die Lebensform durch das Praktizieren der Demokratie erzeugt wird: eine Art „Learning by doing“. In diesem Sinne schreibt Habermas: „Das vermisste ‚einigende Band‘ ist ein demokratischer Prozess, in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.“[16] In den Debatten um den Sozialstaat, den Irakkrieg, die Wehrpflicht usw. geht es nach diesem Verständnis nicht nur um einzelne politische Entscheidungen und möglicherweise zu erlassende Gesetze, sondern immer auch um die Interpretation der Verfassungsprinzipen, die dadurch in den kulturellen Wertorientierungen verankert werden. Dies ist für Habermas Verfassungspatriotismus.

Dieser Verfassungspatriotismus ist gewiss eine Form substantieller Volkssouveränität. Insofern er aber durch die demokratische Praxis selbst erzeugt wird, bleibt der verfahrensrationale Ansatz doch hinrei-

15 Habermas: Diskussion, 9/1.
16 Habermas: Diskussion, 9/2.

chend unterscheidbar vom dezisionistischen. Natürlich darf dies nicht darüber hinweg täuschen, dass die generelle Bereitschaft zu demokratischen Verfahren als Minimalethos vorausgesetzt ist. Ob und inwiefern in dieser Bereitschaft eine substantielle Lebensform gesehen werden muss, ist wahrscheinlich eine Frage, über die ewig gestritten werden kann. Wichtiger ist ein anderer Punkt.

12.3. Die Dialektik der verfahrensrationalen Demokratie in ihrer Wirklichkeit

Das von Habermas konzipierte politische System, einschließlich der entsprechenden Rechtsordnung, ist selbst ein normatives Konzept. Die Betrachtung der Demokratie in ihrer Wirklichkeit lässt sowohl Zweifel an der Demokratie als auch an der Verfahrensrationalität aufkommen. Die Bedingung der Legitimität, nämlich dass die Meinungs- und Willensbildung ein inklusiver und diskursiver Prozess ist, ist angesichts großer und größer werdender sozialer Unterschiede und im Zeitalter massenmedialer Manipulation hochgradig kontrafaktisch. Hinzu kommt, dass der parlamentarischen, in Form eines Parteiensystems organisierten Demokratie eine Tendenz innewohnt, die sie als Demokratie aufzuheben droht. Die staatstragenden Parteien tendieren dazu, sich als Parteien der Mitte darzustellen, um möglichst viele Wähler für sich mobilisieren zu können. Damit nähern sie sich in ihren Wahlversprechen bis zur Ununterscheidbarkeit an. Noch größer ist die Annäherung aneinander in ihrer Realpolitik, weil sie alle den gleichen wirtschaftlichen Spielraum vorfinden. Die Demokratisierung der Märkte und damit der Wirtschaft ist im Konzept von Habermas genauso tabu wie in der Realpolitik. Wenn aber der wirtschaftliche Spielraum entscheidend ist für die politischen Gestaltungsmöglichkeiten, selbst aber der politischen Gestaltung entzogen bleibt, dann erscheint die demokratische Meinungs- und Willensbildung als sinnlos und ist es in einem weitgehenden Maße auch. Der Staatsbürger, der als Wähler Mitgesetzgeber sein soll und sein will, verliert jede Bestätigung für diese Funktion durch die Realpolitik.

Wenn der Souverän des dezisionistischen Konzepts im Sinne der Politischen Theologie als säkularisierte Form des allmächtigen Gottes verstanden werden kann, dann erscheint die Demokratie in ihrer

Wirklichkeit als eine säkularisierte Form des abwesenden Gottes, des Gottes, der hinsichtlich seiner Prädikate völlig unbestimmt bleibt, – eine negative Theologie. Politisch bedeutet dies, dass die Herrschaft nicht identifiziert werden kann. Wer herrscht wie? Dass sie entscheiden, rechtfertigen Regierung und parlamentarische Mehrheit damit, dass sie direkt oder indirekt gewählte Vertreter des Volkes sind, insofern eine demokratische Rechtfertigung. Aber die Inhalte ihrer Entscheidungen rechtfertigen sie überwiegend mit dem Hinweis auf vermeintliche Notwendigkeiten, sogenannte „Sachzwänge", die sich aus ökonomischen Kennziffern, als deren wichtigste, gottähnliche, das Wirtschaftswachstum[17] gilt, ergeben, und mit dem Hinweis auf Expertengutachten, insbesondere auf Gutachten von Wirtschaftsexperten.

Das normative Konzept der Verfahrensrationalität in Politik und Rechtsordnung kann die Volkssouveränität in Gestalt des Verfassungspatriotismus als Subjekt der Herrschaft, der Entscheidung, vorweisen und plausibel machen. Die Demokratie in ihrer Wirklichkeit lässt Herrschaft anonym werden und mystifiziert sie damit. Die dem Wesen des demokratischen Rechtsstaats unterstellte Verfahrensrationalität wird als irrational erfahren; der vermeintliche Souverän, das Volk, erfährt sich als abgeschnitten von politischer Entscheidung und Gesetzgebung. Diese Erfahrung ist nicht nur ein Boden für obskure politische Vorstellungen, etwa dem Ruf nach dem starken Mann, sondern sie ist auch ein möglicher Anlass, Trost und Hoffnung, aber vielleicht auch ein Widerstandspotential in alten und neuen Religionen zu suchen. Das Aufklärungsprojekt Demokratie, das jede Politische Theologie verabschieden und sich in reiner Verfahrensrationalität gründen wollte, würde damit in seiner Wirklichkeit zu einer Quelle der politisch relevanter Religiosität werden.

Habermas selbst thematisiert einige weitere Aspekte, die als Ausdruck der Dialektik des Projektes Aufklärung gedeutet werden können. In Theorie und Praxis geht Habermas davon aus, dass im modernen Staat eine klare Grenzziehung zwischen säkularem Wissen und religiösem (Offenbarungs-)Glauben erfolgt. Damit stellt sich die Fra-

17 Das Gerede vom Wirtschaftswachstum verschleiert allerdings die eigentlich entscheidende Kennziffer, nämlich die Profitrate, wenngleich beide nicht gänzlich unabhängig voneinander sind.

ge nach dem Verhältnis zwischen gläubigen und, wie Habermas sich ausdrückt, religiös unmusikalischen Bürgern. Dieses Verhältnis soll nach Habermas durch gegenseitigen Respekt und wechselseitiger Lernbereitschaft gekennzeichnet sein. Es handelt sich also um ein anspruchsvolles Toleranzkonzept auf der Grundlage gemeinsamen Verfassungspatriotismus.

Im Hinblick auf die Dialektik der Aufklärung ist dabei interessant, dass Habermas meint, im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften könnte etwas intakt geblieben sein, was andernorts verloren gegangen ist: nämlich hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilität für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und für die Deformation von Lebenszusammenhängen. Wenn die säkularisierte Vernunft hier von den Religionsgemeinschaften etwas lernen kann, was, wie Habermas sagt, allein mit professionellem Expertenwissen nicht hergestellt werden kann,[18] dann erheben sich natürlich die Fragen, warum dies anderenorts verloren gegangen und warum es in Religionsgemeinschaften erhalten geblieben ist.

Habermas spricht zugleich von der weltanschaulichen Neutralität des modernen Staates, weshalb naturalistische Weltbilder, die auf einer spekulativen Verarbeitung wissenschaftlicher Information beruhen, nicht schlechthin Vorrang vor religiösen Weltbildern besitzen.[19] Andererseits gesteht Habermas zu, dass die Folgelasten der Toleranz für religiöse Bürger größer sind als für säkularisierte. Den säkularisierten Bürger soll aber immerhin zugemutet werden, die weltanschaulichen Beiträge in religiöser Sprache in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen,[20] wofür Habermas auch den Terminus der „rettenden Übersetzung“[21] verwendet.

Diese Überlegungen sind ein Ausdruck für die schwierige Situation, die darin besteht, dass unter den Bürgern der weltanschauliche Pluralismus fortbesteht und dass der Staat sich selbst als weltanschaulich neutral versteht, obwohl er zugleich den Anspruch erhebt, sich durchgängig auf säkularisierter Verfahrensrationalität zu grün-

18 Vgl. Habermas: Diskussion, 13/1.
19 Vgl. Habermas: Diskussion, 15/1.
20 Vgl. Habermas: Diskussion, 15/1.
21 Habermas: Diskussion, 13/2.

den. Die Funktionsträger des Staates wie die Bürger müssen daher verfahrensrational denken. In diesem Staat stehen aber Entscheidungen an, die im hohen Maße weltanschauliche Relevanz besitzen. Insbesondere die Entwicklung der Biotechnologie, erst recht die demnächst anstehende dialektische Aufhebung der Informations- und Medientechnologie in die Biotechnologie, wahrscheinlich wesentlich vermittelt durch Nanotechnologie, wird im zunehmenden Maße solche Entscheidungen auf die Tagesordnung setzen. Wenn aber in den Religionsgemeinschaften etwas erhalten geblieben ist, was andernorts – und das kann nur heißen: im Prozess der Säkularisierung – verloren gegangen ist, dann erscheint der Terminus der „rettenden Übersetzung" in einem neuen Licht. Im Rahmen der Säkularisierung wird „rettende Übersetzung" so verstanden, dass Inhalte aus der religiösen Form geborgen werden. In diesem Sinne „rettet" z.B. der moralische Reduktionismus in der Religionsphilosophie moralische Inhalte aus ihrer – aus säkularer Sicht – sie mystifizierenden religiösen Form. Nun aber könnte es sein, dass die „rettende Übersetzung" zur Rettung für den säkularisierten Bürger wird: Er findet vielleicht nur noch oder doch besonders in der Religion jene weltanschaulichen und moralischen Ressourcen, die für die Bewertung der anstehenden Probleme nötig sind, will er sich nicht kampflos der völligen Technisierung des Menschen und der Natur anheimgeben. Der Rationalisierungsprozess im Sinne von Max Weber und die Differenzierung der gesellschaftlichen Subsysteme dagegen drängt moralische Überlegungen nicht nur in die Position des Belanglosen und immer Zuspätkommenden, sondern verflüssigt die moralischen Maßstäbe selbst: Der kalkulierende Verstand des Utilitarismus und des sogenannten aufgeklärten Eigeninteresses wie auch die fortschreitende Kompromissorientierung in der Angewandten Ethik, insofern diese auf den Horizont eines unveränderlichen moralischen Maßstabes verzichtet, sind Beispiele hierfür. Wieder wäre es der Säkularisierungsprozess selbst, der das Bedürfnis nach Religion aufrechterhält, erneuert und akut werden lässt.

Diese dialektischen Momente und jene von Habermas aufgezählten sogenannten „externen Gründe" für die Destabilisierung des demokratischen Rechtsstaats, also die Auswirkungen der kapitalistischen Wirtschaftsrationalität und der geopolitischen Machtverhältnisse, markieren Krisen des Projekts der Aufklärung. Die Frage ist,

welcher Status solchen Krisen zugeschrieben wird: Zeigen sie das Scheitern des Projekts der Aufklärung an oder sind sie durch fortgesetzte Rationalisierung der Gesellschaft und aller Lebensbereiche lösbar? Habermas formuliert seine Position in dieser Frage so:

> Postmoderne Theorien begreifen die Krisen vernunftkritisch, nicht als Folge einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale, sondern als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung. [...] So trifft das Theorem, dass einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz. In Teheran fragte mich ein Kollege, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. [...] Ich halte es für besser, die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularisierten Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln.[22]

Hierzu ist zu bemerken, dass Habermas selbst eine selektive Ausschöpfung des Potentials der kommunikativen Vernunft betreibt, wenn er die Demokratisierung der Wirtschaft von vornherein ausschließt.

Zu den postmodernen Vernunftkritiker rechnet Habermas gewiss Jacques Derrida. Und dieser lässt kaum einen Zweifel daran, dass diese Zuordnung korrekt ist.

---

22 Habermas: Diskussion, 12/1. In der ersten im Zitat ausgelassenen Passage bezieht sich Habermas auf den Katholizismus; die zweite lautet: „Das erinnert an die Stimmungslage der Weimarer Republik, an Carl Schmitt, Heidegger oder Leo Strauß." Im Hinblick auf diese Denker sieht Habermas keine „rettende Übersetzung" vor.

12.4. Postmoderne Vernunftkritik und die Religion in der Moderne

In seinem Text *Glaube und Wissen* formuliert Derrida das Thema seiner Überlegungen mit den folgenden Worten:

> Im folgenden wollen wir uns vornehmen, die Frage der Religion mit der Frage nach dem Bösen der Abstraktion zu verbinden, mit der Frage nach der Krankheit, welche die Abstraktion verursacht, mit der Frage nach dem Fehl, den sie zeitigt. Wir möchten die Frage der Religion in Verbindung bringen mit der radikalen Abstraktion. Nicht mit der abstrakten Gestalt des Todes, nicht mit dem Bösen, das im Tod liegen soll, nicht mit der Krankheit zum Tode, sondern mit jenen Formen des Bösen, die man herkömmlich mit dem radikalen Entreißen, das heißt: mit der Entzweiung der Abstraktion verbindet. Dabei werden wir im späteren Verlauf jene Orte der Abstraktion kreuzen, als die man die Maschine, die Technik, die Wissenschaftstechnik, vor allem aber die tele-technologische Transzendenz betrachten muß.[23]

Derrida stellt sich offensichtlich die Aufgabe, die Religion aus der Moderne zu begreifen. Nicht eine allgemeinmenschliche und transhistorische Erklärung der Religion aus bleibenden Kontingenzerfahrungen, für welche der Tod das deutlichste Symbol ist, schwebt ihm vor, sondern eine Erklärung aus der sich verwirklichenden modernen Vernunft. Diese versteht er als Abstraktion und Entzweiung. Es ist die technisch-wissenschaftliche Vernunft unter kapitalistischen Bedingungen, die die Phänomene der Entwurzelung, Entortung, Entkörperlichung, Formalisierung, Objektivierung, verallgemeinernden Schematisierung und Telekommunikation hervorbringt, wie eine Aufzählung Derridas lautet.[24] In diesem Prozess sei die Position der Religion eine doppelte: Sie stehe zum einen in einem reaktiven Antagonismus zu ihm und nutze ihn zugleich zur ihn überbietenden Selbstbehauptung.

Dass sich diese Überlegungen insbesondere am Islamismus und seiner terroristischen Gruppierungen orientieren, wird deutlich, wenn Derrida schreibt:

---

23 Jacques Derrida: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt/M. 2001, 10.

24 Vgl. Derrida: Glaube und Wissen, 13.

> Man wird so lange nicht verstehen, was es mit der brandenen ‚islamischen' Bewegung auf sich hat, man wird sich so lange nicht dazu verhalten können, wie man es versäumt, das Innere und das Äußere dieses Grenzortes zu untersuchen; so lange, wie man sich damit begnügt, eine innere Erklärung zu geben (eine Erklärung aus der Innensicht der Geschichte des Glaubens, der Religion, der Sprachen oder der Kulturen als solcher). Man muß den Übergang zwischen dem Innen und jenen Dimensionen bestimmen, die dem Anschein nach bloß äußere Dimensionen sind, wissenschaftstechnische und tele-bio-technologische Dimensionen, Dimensionen auch des Politischen und Sozioökonomischen.[25]

Ähnlich wie für Carl Schmitt der Ausnahmezustand das paradigmatische Beispiel für die begriffliche Fassung des Souveräns und des Rechtsbegriffs ist, so ist für Derrida der terroristische Islamismus jenes Extrem, das als paradigmatisches Beispiel den Zugang zur Frage nach der Religion heute eröffnet. Im Unterschied zu Habermas will Derrida nicht systemtheoretisch getrennt Sphären im Hinblick auf ihre je eigene Rationalitätsform untersuchen. Er fragt nach ihrem Zusammenhang, ihrer „Verknotung"[26]. Insofern gibt es für Derrida im Gegensatz zu Habermas keine „externen Gründe" im Hinblick auf die Destabilisierung irgendeines gesellschaftlichen Bereichs.

Das Zugleich von reaktivem Antagonismus zur Moderne und die Moderne überbietende Selbstbehauptung der Religion wird am Beispiel des terroristischen Islamismus auf drastische Weise deutlich: Seine Aktivisten studieren in der westlichen Welt; lernen fremde Sprachen; verstehen es, auf elektronischen Finanzmärkten zu agieren, international zu telekommunizieren; sind in der Lage, modernste Flugzeuge zu führen und steuern diese schließlich ins World Trade Center. Es sind ihrer fachlichen Ausbildung nach moderne Kosmopoliten, die den modernen Kosmopolitismus bekämpfen, seine Errungenschaften gegen ihn selbst kehren.

Auch Religionen, die sich nicht terroristisch äußern, wie etwa die Katholische Kirche, bedienen sich der modernsten Technik, um moralisch-religiöse Kritik an der Moderne zu üben und um sich als Weltkirche zu präsentieren: Der Papst auf CD oder DVD, der Papst im

25 Derrida: Glaube und Wissen, 36.

26 Vgl. Derrida: Glaube und Wissen, 11.

Internet, der Papst auf Flughäfen, der Papst im Fernsehen und zuletzt das schnelle Bild des toten Papstes.

Derrida meint, in diesen Phänomenen eine gemeinsame Struktur der modernen Religion und der modernen Rationalität erkennen zu können. Seine These besagt, dass immer etwas Heiles, etwas Bewahrenswertes geschützt werden soll, was aber unter modernen Bedingungen nur möglich ist, indem genau jene Mittel eingesetzt werden, die dieses Heile gefährden, zerstören. Die weltliche Macht will z.B. durch Kriege Frieden schaffen, durch Arbeitszeitverlängerung Arbeitsplätze bereitstellen – um nur zwei Fälle der selbstzerstörerischen Dialektik der Moderne zu nennen. Der Schutz des jeweils Heilen nimmt das Risiko des Bösen auf sich.[27]

Diese Paradoxien führt Derrida darauf zurück, dass Religion und Vernunft zum Schutz des Heilen, das ihnen jeweils heilig ist, eines Glaubens, einer Bezeugung in einem Allgemeinen bedürfen. Die Religion findet diese Bezeugung in der Transzendenz; die moderne Rationalität muss an die Zuverlässigkeit, an die allgemeine Anwendbarkeit ihre Verfahren glauben. Dies bezieht sich nicht nur auf die technisch-wissenschaftliche Rationalität. So schreibt Derrida: „Wir gebrauchen den Ausdruck ‚treuhänderisch', wir reden von Kredit, Zuverlässigkeit, Sicherheit und Bürge mit der Absicht, hervorzuheben, daß die elementare Glaubensbezeugung, der elementare Glaubensakt auch die wesentlich ökonomische und kapitalistische Rationalität des Fern-Wissenschaftstechnischen trägt."[28]

Die gemeinsame Gefahr von Transzendenz und Allgemeinheit liegt, nach Derrida, gerade darin, dass beide dazu verleiten, das Andere in seiner Konkretheit nicht freizugeben, nicht sein zu lassen, nicht zu achten, sondern es zu übergehen, zu subsumieren, in die Verfügung einzurücken. Die Freigabe des Anderen setzt Opferbereitschaft voraus. In dieser Struktur meint Derrida ein Existenzial der Religiosität, nicht der Religion, zu erkennen.[29] Allerdings sieht er auch hier die Möglichkeit einer Dialektik, wenn nämlich Freigabe und Opferbereitschaft absolut werden: Die absolute Achtung vor dem Leben könne dann bis zum Opfer des Lebens im Namen dieser Achtung gehen;

27 Vgl. Derrida: Glaube und Wissen, 76.
28 Derrida: Glaube und Wissen, 73.
29 Vgl. Derrida: Glaube und Wissen, 83.

das zu achtende Leben sei dabei zu einem transzendenten Wert geworden.[30] Freigabe und Opferbereitschaft müssten sich also im anwesend Lebendigen halten.[31]

In der Tat treibt Derrida die Vernunftkritik auf die Spitze. Dies ermöglicht erhellende Einsichten u.a. hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Moderne. Inwiefern ein Ethos der Freigabe des Anderen im anwesend Lebendigen und eine entsprechende Opferbereitschaft politische und ökonomische Strukturen tragen können, müsste freilich erst gezeigt werden. Die postmoderne Dekonstruktion müsste konstruktiv werden. Wenn postmoderne Denker allerdings nur die Unvermeidlichkeit selbstzerstörerischer Dialektik allen konstruktiven Denkens und Glaubens zeigen wollen, dann lassen sie ihr Publikum mindestens so ratlos wie erhellt zurück: Der moralistische Appell, erst recht in Verbindung mit einem defätistischen Gestus, ist eine ungenügende Antwort auf die verantwortungsethischen Herausforderungen der Politik.[32]

30 Vgl. Derrida: Glaube und Wissen, 84.

31 Vgl. Derrida: Glaube und Wissen, 84.

32 Zum Problem verantwortungsethischer Politik vgl.: Peter Fischer: Politische Ethik. Eine Einführung. München 2006.

Literatur

Anonymus: Traktat über die drei Betrüger. Französisch-Deutsch. Kritisch hg., übersetzt, kommentiert u. mit einer Einleitung versehen v. Winfried Schröder. Hamburg 1992.

Anselm von Canterbury: Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart 1962 (neuere Ausgabe: Übersetzt u. mit Nachwort u. Anmerkungen hg. v. Robert Theis. Stuttgart 2005).

Aristoteles: Metaphysik. Nach der Übersetzung v. Hermann Bonitz bearbeitet v. Horst Seidl. Philosophische Schriften, Bd. 5. Hamburg 1995.

–: Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung v. Eugen Rolfes bearbeitet v. Günther Bien. Philosophische Schriften, Bd. 3. Hamburg 1995.

Bayle, Pierre: Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl. Übersetzt u. hg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Hamburg 2003.

Carnap, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie. In: Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hg. v. Thomas Mormann. Hamburg 2004.

–: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hg. v. Thomas Mormann. Hamburg 2004.

–: Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie. In: Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hg. v. Thomas Mormann. Hamburg 2004.

Cassirer, Ernst: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: Ernst Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Darmstadt ^{6}1994.

–: Form und Technik. In: Peter Fischer (Hg.): Technikphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart. Leipzig 1996, 157–213.

–: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Darmstadt ^{10}1994.

–: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Darmstadt ^{10}1994.

–: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt ^{10}1994.

–: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg 1996.

Comte, Auguste: Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug. Hg. v. Friedrich Blaschke. Leipzig 1933.

Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt/M. 2001.
Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt v. Ludwig Schmidts. Frankfurt/M. 1994.
Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M. 1998.
Feuerbach, Ludwig Andreas: Das Wesen des Christentums. Leipzig 1957.
Fischer, Peter: Ausdruck als Paradigma der ‚Sinnerfüllung des Sinnlichen'. Zur Grundlegung der Kulturphilosophie nach Ernst Cassirer. In: Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik. Tübingen 1999 (46. Jg.) 4, 273–287.
–: Einführung in die Ethik. München 2003.
–: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants. München 2003.
–: Philosophie der Technik. Eine Einführung. München 2004.
–: Politische Ethik. Eine Einführung. München 2006.
Flasch, Kurt: Einleitung. In: ders. (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 2: Mittelalter. Stuttgart 1988, 9–50.
Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: ders.: Abriß der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/M. 1986, 63–129.
–: Die Zukunft einer Illusion. In: Sigmund Freud: Essays. 3 Bd. Hg. von Dietrich Simon. Berlin 1988, Bd. 3, 238–295.
Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden [13]1986.
Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Hg. u. übersetzt v. Fritz Jürß, Reimar Müller, Ernst Günther Schmidt. Leipzig 1973.
Habermas, Jürgen: Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger. In: Information Philosophie. Lörrach 2004 (32. Jg.) 5, 7–15.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2 Bd. Werke, Bd. 16 u. 17. Frankfurt/M. 1986.
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Basel 1971ff.
Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. u. eingeleitet v. Iring Fetscher. Übersetzt v. Walter Euchner. Frankfurt/M. 1984.
Hume, David: Die Naturgeschichte der Religion. Übersetzt u. hg. v. Lothar Kreimendahl. Hamburg 2000.
James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übersetzt v. Eilert Herms u. Christian Stahlhut. Frankfurt/M./Leipzig 1997.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 7.
–: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 3 u. 4.
–: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 10.
–: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 8.
–: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. [8]1993, Bd. 11.
Kohlberg, Lawrence: The Philosophy of Moral Development. San Francisco 1981.
Kranz, Walther: Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt. Leipzig [2]1986.
Kreimendahl, Lothar: Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus. Stuttgart 1994.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie. Übersetzt v. Artur Buchenau. In: Philosophische Werke in vier Bänden (in der Zusammenstellung v. Ernst Cassirer) Bd. 2 (Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil II). Hamburg 1996.
–: Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übersetzt v. Arthur Buchenau. Philosophische Werke in vier Bänden (in der Zusammenstellung v. Ernst Cassirer), Bd. 4. Hamburg 1996.
Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts. Hg. v. Joseph Kiermeier-Debre. München 1997.
Linke, Detlef B.: Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn. Hamburg 2003.
Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung. München [3]2004.
Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt/M. 1982.
–: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M. 2002.
Mackie, John Leslie: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Übersetzt v. Rudolf Ginters. Stuttgart 2002.
Mannheim, Karl: Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken). In: Karl Mannheim: Strukturen des Denkens. Hg. v. David Kettler/Volker Meja/Nico Stehr. Frankfurt/M. 1980.
Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx Engels Werke. Bd. 1. Berlin 1983, 378–391.
Newberg, Andrew/D'Aquili, Eugene/Rause, Vince: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München/Zürich 2003.

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 2004.
Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt/M. 1981.
Ricken, Friedo: Religionsphilosophie. Stuttgart 2003.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart 2003.
Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin [8]2004.
Seidel, Helmut: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin [5]1989.
Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, hg., mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999.
Theunissen, Michael: Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt/M. 1993.
–: Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie? In: Information Philosophie. 2003 (31. Jg.) 5, 7–14.
Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Lateinisch-Deutsch. Übersetzt u. hg. v. Horst Seidl. Hamburg [3]1996.
Die Vorsokratiker. Griechisch-Deutsch. 2 Bd. Übersetzt u. hg. v. Jaap Mansfeld. Stuttgart 1995.
Wittgenstein, Ludwig: Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*. In: ders.: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hg. v. Joachim Schulte. Frankfurt/M. 1989, 29–46.
–: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Hg. v. Cyril Barrett. Übersetzt v. Ralf Funke. Frankfurt/M. [2]2001.

Personenregister

Anselm von Canterbury 41, 46–52, 59, 100
Aristoteles 30f, 32f, 183
Augustinus 100

Bayle, Pierre 65–73, 79f, 84, 86

Carnap, Rudolf 39, 169–177, 179
Cassirer, Ernst 27f, 38, 169, 177–187, 191, 196–200
Cicero 12
Comte, August 132, 142–149

Darwin, Charles 117
Derrida, Jacques 214, 226–230
Descartes, René 45, 62
Dilthey, Wilhelm 198
Durkheim, Emile 149–161, 167ff, 180f, 199f

Eliade, Mircea 25ff
Epikur 63f, 66f, 69

Feuerbach, Ludwig Andreas 187, 192–198
Flasch, Kurt 34
Freud, Sigmund 126ff, 130f, 134

Galilei, Galileo 118
Gehlen, Arnold 188, 198–202

Habermas, Jürgen 214, 218–226
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 142, 145, 167, 179, 194, 195f
Herodot 92
Hesiod 86
Hobbes, Thomas 88, 93f
Homer 86
Hume, David 35, 54, 116–121, 125, 134, 145
Husserl, Edmund 167

James, William 131

Kant, Immanuel 31, 35, 38, 45, 54–62, 78ff, 82, 86, 95, 98, 100–116, 118, 125, 134, 142, 1455, 183
Kepler, Johannes 118
Kierkegaard, Sören 36f
Kohlberg, Lawrence 139ff
Kreimendahl, Lothar 65
Kritias 87ff, 115

La Mettrie, Julien Offray de 90
Laktanz 13, 63, 66f
Leibniz, Gottfried Wilhelm 45, 62f, 65, 73–77, 79f, 84, 86
Lessing, Gotthold Ephraim 132, 136–142, 145
Linke, Detlef B. 163
Lübbe, Hermann 202
Luhmann, Niklas 161–165, 168
Luther, Martin 96

Mackie, John Leslie 62
Mannheim, Karl 166–170
Marx, Karl 213

Newberg, Andrew 122–126, 128–135, 147, 160

Newton, Isaac 118, 169
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 10
Nikolaus von Autrecourt 45
Nikolaus von Kues 14

Otto, Rudolf 16–19, 38

Platon 88
Plessner, Helmuth 188, 199, 202–210
Prodikos 87
Protagoras 87

Ricken, Friedo 31f, 35f
Rolland, Romain 126

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 16, 187–192, 202
Schmitt, Carl 214–218, 228
Seidl, Horst 45
Spinoza, Baruch de 90, 93f, 113, 115, 118

Theunissen, Michael 36f
Thomas von Aquin 13, 33f, 41, 51–57, 61, 99f, 118

Voltaire (Francois-Marie Arouet) 115

Weber, Max 219f, 225
Wilhelm von Ockham 45
Wittgenstein, Ludwig 320–24, 39

Xenophanes 86f